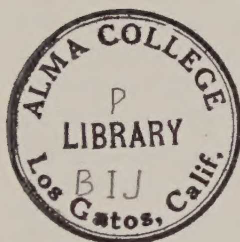

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
BIJ
Los Gatos, Calif.

BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

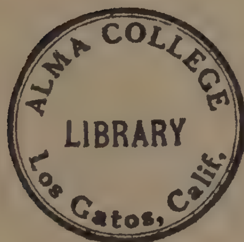
DEEL TWINTIG — 1959

BESPROKEN BOEKEN

BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

A. VAN LEEUWEN
E. J. E. HUFFER
J. DE FRAINE
J. VANNESTE
CL. BEUKERS
P. FRANSEN



MET SUBSIDIE VAN DE BELGISCHE REGERING

EEL TWINTIG • 1959 • AFLEVERING 1

NTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN – DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

BIJDRAGEN
Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50; voor België frs 72.—.

REDACTIE-ADRES
Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES
Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

INHOUD

ADRESSEN: Prof. Dr. Ir. A. van Leeuwen S.J. en Prof. Dr. E. Huffer S.J.: Houtlaan 4, Nijmegen. — Prof. Dr. J. de Fraine S.J., Prof. Dr. J. Vanneste S.J. en Prof. Dr. P. Fransen S.J.: Minderbroedersstraat 11, Leuven. — Dr. Cl. Beukers S.J.: Hobbemakade 51, Amsterdam.

BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

R. McL. WILSON
H. SOMERS
F. MALMBERG
F. DE RAEDEMAEKER
J. VAN TORRE
P. AHSMANN
P. SMULDERS

MET SUBSIDIE VAN DE BELGISCHE REGERING

DEEL TWINTIG • 1959 • AFLEVERING 2

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

BIJDRAGEN
Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50, voor België frs 72.—.

REDACTIE-ADRES
Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES
Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

INHOUD

ADRESSEN: Prof. R. McL. Wilson: St. Andrews, Fife, Scotland. — Dr. H. Somers S.J. en Prof. Dr. F. de Raedemaeker S.J.: Minderbroedersstraat 11, Leuven. — Prof. Dr. F. Malmberg S. J., Prof. P. Ahsmann S.J. en Prof. Dr. P. Smulders S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht. — Prof. Dr. J. van Torre S.J.: Lovanium-Universiteit, Leopoldstad XI, Belgisch-Congo.

BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

EMERICH CORETH
A. PONCELET
RICHARD FOLEY
M. DIERICKX
P. PLOUMEN

MET SUBSIDIE VAN DE BELGISCHE REGERING

DEEL TWINTIG • 1959 • AFLEVERING 3

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

BIJDRAGEN
Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50; voor België frs 72.—.

REDACTIE-ADRES
Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES
Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

INHOUD

ADRESSEN: Prof. Dr. E. Coreth S.J.: Sillgasse 6, Innsbruck. — Prof. Drs. A. Poncelet S.J.., R. Foley S.J. en Prof. Dr. M. Dierickx S.J.: Waversebaan 220, Leuven. — Prof. P. Ploumen S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht.

BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE

H. VERBEEK
THOMAS A. WASSMER
J. M. BREMER
EMERICH CORETH
FRANZ VANDENBUSSCHE

MET SUBSIDIE VAN DE BELGISCHE REGERING

DEEL TWINTIG • 1959 • AFLEVERING 4

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — DESCLÉE DE BROUWER, BRUGGE

BIJDRAGEN
Verschijnt viermaal per jaar: in februari, mei, september en november. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 19.—, franco per post; voor België frs 245.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 5.50, voor België frs 72.—.

REDACTIE-ADRES
Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Waversebaan 220, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES
Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V. afdeling Uitgeverij, Arminiaanse Plaats 9, Nijmegen, Tel. 08800-25626, Giro 967228.
Voor België: Desclée De Brouwer, Houtkaai 22, Brugge, Tel. 368.81/2/3, Giro 4856.

INHOUD

ADRESSEN:

Drs. H. VERBEEK S.J.: Djalan P. Senopati 20, Jogjakarta. — Prof. Dr. TH. A. WASSMER S.J.: 2652 Hudson Boulevard, Jersey City 6, New Jersey, U.S.A. — J. M. BREMER S.J.: Hobbemakade 51, Amsterdam. — Prof. Dr. E. CORETH S.J.: Sillgasse 6, Innsbruck. — Prof. Dr. FR. VANDENBUSSCHE S.J.: Waversebaan 220, Leuven.

ENIGE AANTEKENINGEN OVER HET SYMBOOL

I. In de laatste decennia tonen zeer uiteenlopende wetenschappen een opvallend grote belangstelling voor het symbool, aldus m.n. de mathematica, logistiek, psychologie, sociologie, taalwetenschap, ethnologie, godsdienstwetenschap, godsdienstfilosofie en in het bijzonder ook de protestantse symbooltheologie. Voorzeker hebben de talrijke studies over het symbool op al deze zo verschillende gebieden onze kennis van het symbool belangrijk verruimd en m.n. de centrale functie van het symbool in ons menselijk bestaan duidelijk in het licht gesteld. Maar o.i. brachten deze symboolbeschouwingen ons toch nog steeds geen bevredigende bepaling van het symbool in zijn specifieke eigenheid, in zijn wezenlijke onderscheidenheid van aanverwante categorieën, zoals het teken, het beeld, de allegorie, het typische voorbeeld of geval enz. Wij schrijven dit vooral toe aan:

a. een onvoldoende bezinning op een algemene symboolleer. Veelal volstaat men bij de bepaling van het symbool met het opsommen van enige algemene kenmerken en gaat dan al direct tot de bestudering van de symboliek op het gebied van een bijzondere menselijke waarde over, zonder zich af te vragen of deze kenmerken het symbool metterdaad in zijn specifieke eigenheid karakteriseren of slechts in datgene wat het met aanverwante categorieën gemeen heeft. Een tekort aan logische begripsvorming, dat wij b.v. sterk gevoelen bij G. GURVITCH in zijn dieptesociologie, waar hij het zevende diepteniveau beschrijft als dat van de sociale symbolen en ex professo op het wezen van het symbool ingaat [1]). Als kenmerken van het symbool geeft hij aan, dat het een teken is dat verhullend openbaart en openbarend verhult, en tegelijk een instrument tot participatie, beleving van waarden. Wij vragen ons echter af of deze kenmerken inderdaad voldoende zijn om aan te geven wat nu juist het symbool van andere media cognitionis onderscheidt, of deze kenmerken niet veeleer aan elk medium cognitionis als zodanig toekomen. Immers ieder medium is als zodanig een instrument tot participatie: het voert ons tot de beleving van de waarde waartoe het vermiddelt, en wel juist omdat het slechts medium is, in en door een zekere afstandelijkheid, vervreemding van de waarde waaraan het deelgeeft. Zo zal dus uiteraard het medium cognitionis als medium cognitionis speculativae deelgeven aan de waarheid en als medium cognitionis practicae ons handelen specificeren en richten op de geïntendeerde waarde, en wel juist omdat het slechts medium is, in en door een zekere afstandelijkheid, vervreemding, d.w.z. verhullend openbaren en openbarend verhullen. Wat GURVITCH opsomt zijn inderdaad kenmerken van het symbool als medium cognitionis, maar deze kenmerken

---

[1]) G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1950, p. 74-81.

geven nog geen nadere differentiatie van het symbool van de overige media cognitionis. Dit blijkt ook duidelijk uit een studie van J. PONSIOEN over de „Symboliek in de samenleving": doordat PONSIOEN zich bij de bepaling van het symbool van GURVITCH aansluit, gaat ook hij van een zelfde te ruime bepaling uit [2]) en wijst hij bijgevolg in de samenleving ook daar symbolen aan, waar het gangbare spraakgebruik niet van symbolen pleegt te spreken, terwijl de auteur zich dan verdedigt door erop te wijzen, dat in casu toch aan de bepaling van het symbool, zoals hij die uitwerkte, wordt voldaan [3]).

b. het filosofisch systeem, in het kader waarvan de auteurs die zich het uitvoerigst en diepgaandst op het symbool bezonnen, hun beschouwingen uitwerkten. Bij hen treft men veelal of een neo-positivistisch uitgangspunt, zoals bij Ch. MORRIS [4]), C. OGDEN en I. RICHARDS [5]) — of een critisch-idealistisch uitgangspunt, zoals bij E. CASSIRER [6]) — of een subjectivistisch uitgangspunt, zoals bij de protestantse symbooltheologen, m.n. bij P. TILLICH [7]), F. MEDICUS [8]), K. PLACHTE [9]), K. LEESE [10]), H. LOOFF [11]) en in het *Berneuchener Buch* [12].)

c. de huiver van de katholieke godsdienstfilosofen en theologen voor het symboolbegrip na hun confrontatie met het nominalistische symboolbegrip van het Modernisme.

II. Alhoewel de scholastieke auteurs zich nog slechts uiterst weinig met het symbool hebben beziggehouden, biedt toch hun leer over het signum en in het bijzonder hun distinctie tussen het signum instrumentale en het signum formale [13]) een geschikt uitgangspunt voor de ontwikkeling van het symboolbegrip:

a. het signum instrumentale of het teken in strikte zin beschrijven zij als het „praecognitum": „de ratione signi proprie accepta non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis praecognitum" [14]), dus als iets dat eerst op zichzelf genomen gekend wordt en ons vervolgens vanuit dit eerst op zichzelf genomen gekend zijn iets anders doet kennen, b.v. de rook als teken van vuur. Het signum instrumentale wordt dus gekenmerkt door de onderscheidenheid van ons kennen van het signum

---

2) J. A. PONSIOEN, *Symboliek in de samenleving*, Utrecht, 1952, blz. 102-109.
3) PONSIOEN, op. cit., blz. 181-268.
4) Ch. MORRIS, *Signs, language and behavior*, New York, 1946.
5) C. K. OGDEN and I. RICHARDS, *The meaning of meaning*, London, 1923.
6) E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Oxford, 1954².
7) P. TILLICH, *Religiöse Verwirklichung, Aufsätze*, Berlin, 1930², S. 88-109.
8) F. MEDICUS, *Das Mythologische in der Religion*, Zürich, 1944.
9) K. PLACHTE, *Symbol und Idol*, Berlin, 1931.
10) K. LEESE, *Die Religion des protestantischen Menschen*, München, 1948².
11) H. LOOFF, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie*, Kantstudien 69, Köln, 1955.
12) *Das Berneuchener Buch, Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation*, Schwerin, 1926.
13) Zie: JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, tomus primus, Taurini-Romae, 1930, Quaestio 22, p. 693, ss.
14) S. THOMAS, *De veritate*, q. 9, a. 4 ad 5.

en van het significatum, d.w.z. door het onderscheid, de oppositie van het signum en zijn significatio — of vollediger uitgedrukt: door de oppositie in identiteit van het signum en zijn significatio, omdat toch immers de oppositie slechts zin heeft op grond van de identiteit, d.i. op grond van de eenheid van het signum en zijn significatio, die wij in de overgang van het op zichzelf genomen signum naar het significatum expliciteren.

b. tegenover het signum instrumentale stelt men dan het signum formale — zoals b.v. het concept, het imago — als het medium cognitionis, dat niet eerst op zichzelf genomen gekend wordt, maar onmiddellijk als openbarend het significatum, zodat dus ons kennen in één en dezelfde beweging uitgaat naar het signum en het significatum: „Idem autem est motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem" [15]). Het signum formale wordt dus gekenmerkt door de identiteit van ons kennen van het signum en van het significatum, d.w.z. door de identiteit van het signum en zijn significatio, waardoor wij onmiddellijk het signum ut significatio kennen.

c. beschouwen wij nu de ontwikkeling van het signum instrumentale in het concrete gebruik van dit signum, dan constateren wij, dat een voortgezet herhaald gebruik het kennen van het op zichzelf genomen signum meer en meer naar de achtergrond terugdringt, zodat het aanvankelijk inderdaad als signum instrumentale gebruikte teken geleidelijk aan overgaat in een teken, dat ons onmiddellijk het significatum openbaart. Aldus b.v. het nieuwgevormde woord, dat ons doet vragen: wat het betekent, fungeert aanvankelijk als signum instrumentale, maar het voortgezette herhaalde gebruik zal het woord in de taal inburgeren, zodat het geleidelijk aan onmiddellijk zijn significatum doet kennen, terwijl de onderscheiden kennis van het woord-teken op zichzelf genomen naar de achtergrond terugtreedt. Welnu, in deze ontwikkeling, waarbij de aanvankelijk voorafgaande kennis van het op zichzelf genomen signum gereduceerd wordt tot een moment van een kennen per signum, dat ons onmiddellijk het significatum openbaart, zien wij de overgang van het signum instrumentale naar het symbool. Dit is ongetwijfeld een ontwikkeling in de richting van het signum formale — een ontwikkeling die ons het symbool leert kennen als een signum, dat zich in zijn specifieke eigenheid zowel van het signum instrumentale als ook van het signum formale wezenlijk onderscheidt: van het signum instrumentale, omdat het symbool ons onmiddellijk zijn significatum doet kennen — van het signum formale, omdat het symbool de oppositie van het signum en zijn significatio nog niet volkomen overwonnen heeft en het kennen van het op zichzelf genomen signum nog wel degelijk een constitutief en als zodanig karakteristiek moment van het symbool uitmaakt. Tegenover het signum formale, dat gekenmerkt wordt door de identiteit van het signum en zijn significatio, staat aldus het symbool als gekenmerkt door de aanvankelijke onvolkomen identiteit, waarvan de oppositie nog een reëel moment uitmaakt, d.w.z. het symbool als gekenmerkt door de identiteit in oppositie van het signum en zijn significatio.

[15]) S. THOMAS, *Summa theologica*, III, q. 8, a. 3 ad 3.

III. Vervolgens zullen wij nu deze eerste opzet van onze bepaling van het symbool nog wat nader trachten toe te lichten en verder uit te werken:

a. Terwijl wij in het signum instrumentale het signum en het significatum beleven als het één én het ander, die in hun onderscheidenheid één zijn, beleven wij in het symbool de eenheid van het signum en het significatum, waarin hun onderscheidenheid bewust voortleeft. Vandaar dat wij het signum instrumentale kenmerkten door de oppositie in identiteit en het symbool door de identiteit in oppositie van het signum en zijn significatio, omdat bij het signum instrumentale de oppositie en bij het symbool de identiteit op de voorgrond treedt.

Uit dit tegenover elkaar stellen van het symbool en het signum instrumentale als gekenmerkt door de identiteit resp. de oppositie blijkt dat zij in een dialectische verhouding staan, m.n. dat wij het signum instrumentale kunnen begrijpen als de reflexie op het symbool, waardoor wij onze symboolbeleving vervolmaken. Immers door in het symbool het onderscheid van het signum en zijn significatio naar voren te halen en aldus het symbool om te zetten in een signum instrumentale, kunnen wij door deze reflexie op het symbool, door het expliciteren van de oppositie de oppositie meer en meer overwinnen, vanuit de oppositie van het signum en zijn significatio tot een verdiepte en verrijkte beleving van hun eenheid komen, d.i. via de reflexieve omzetting van het symbool in een signum instrumentale onze symboolbeleving vervolmaken.

Een duidelijk voorbeeld van dit proces van vervolmaking der symboolbeleving biedt ons het elementaire onderricht in de moedertaal. Reeds het eerste begin van het normale elementaire onderricht in de moedertaal op de lagere school veronderstelt, dat het kind zijn moedertaal kan spreken: dat het de taaltekens als symbolen weet te gebruiken. Bij zijn onderricht zal de onderwijzer vragen naar de betekenis der taaltekens, de taaltekens reduceren tot signa instrumentalia, om vanuit het tegenover elkaar stellen van de taaltekens en hun betekenis tot een beter onmiddellijk inzicht in de betekenis der taaltekens, tot een volmaakter gebruik der taaltekens als symbolen te komen.

Een ander voorbeeld van dit dialectisch proces zien wij in de ontwikkeling van ons gebruik van een vreemde taal. Eerst dan beheersen wij een taal, kunnen wij erin denken en er onze gedachten vlot in uitwisselen, wanneer wij de taaltekens als symbolen weten te gebruiken. Zolang dit nog niet het geval is, vragen wij ons af, wat dit woord, deze zin betekent, vertalen wij in onze eigen taal en gebruiken aldus aanvankelijk de taaltekens van de vreemde taal als signa instrumentalia, totdat het voortgezette herhaalde gebruik overgaat in een gebruik van die vreemde taaltekens als symbolen en wij onmiddellijk in de vreemde taal zelf kunnen denken en er vlot onze gedachten in kunnen uitwisselen: de vreemde taal beheersen.

b. De onmiddellijke wijze, waarop het symbool ons tot zijn significatum voert, doet ons het symbool kennen als een medium cognitionis practicae, d.i. van het kennen waardoor ons handelen zich onmiddellijk bewust is van zichzelf. Uiteraard is derhalve het symbool het teken, dat wij gebruiken in onze

praktische beleving van de verschillende menselijke waarden — behoort het tot het concrete leven — wordt het gekenmerkt door zijn levensechtheid. De middellijke wijze daarentegen, waarop het signum instrumentale ons eerst in tweede instantie tot zijn significatum voert, doet ons dit signum kennen als een medium cognitionis reflexivae. Vandaar het intellectualistisch karakter van het signum instrumentale.

Hieruit volgt echter nog geenszins, dat het reflexieve denken, m.n. de wetenschap geen veelvuldig gebruik van symbolen zou maken. Integendeel, ook het reflexieve denken is een menselijke handeling en de wetenschap een authentiek menselijke waarde. Ook het reflexieve denken, de beoefening van de wetenschap behoort tot het concrete leven: de vermiddellijking der reflexie veronderstelt de onmiddellijkheid van het concrete leven, waarvan zij uitgaat en waartoe zij uiteindelijk terugkeert. Vandaar dat de wetenschap symbolen gebruikt voor de voorstelling en de formulering van haar object, beginselen, methode en conclusies, zoals in het algemeen de taal en in het bijzonder haar eigen terminologie — en voorts b.v. het mathematische en logistische symbool, de chemische structuurformule, diverse soorten van modellen, typen en beelden.

c. Met grote nadruk plegen in het bijzonder de fenomenologen te beklemtonen, dat het de mens zelf is, die aan het teken zijn betekenis, zijn zin verleent. En terecht, want voor de mens is iets slechts kenbaar en zinvol, in zover de mens zelf het kenbaar en zinvol maakt. Maar daar wij deze menselijke activiteit niet mogen begrijpen als een creatio ex nihilo sui et subiecti, veronderstelt deze activiteit het potentieel kenbare en zinvolle. Zo ook veronderstelt ons zin geven aan het symbool, in hetgeen wij als symbool constitueren, een significatio obiectiva potentialis. Het is deze significatio obiectiva potentialis, die wij in hetgeen wij als symbool constitueren, actueren en er mede identificeren. Funderen wij aldus de ontologische structuur van het symbool op zijn significatio obiectiva potentialis, dan sluiten wij niet alleen een idealistische en een subjectivistische conceptie van het symbool uit, maar ook een nominalistische, die de zin van het symbool zoekt te verklaren uit een arbitrair toevoegen van die zin op de wijze van een denominatio extrinseca.

Deze ontologische objectieve dispositie van het symbool voor een bepaalde significatie kunnen wij b.v. duidelijk constateren in de gebarentaal: het zinvol gebruik van gebaren is aan hun objectieve structuur gebonden: willen wij b.v. ons „houden van" uitdrukken, dan kunnen wij, indien het een medemens betreft, dit doen door een omarmend gebaar, maar dit gebaar, dat uit zijn aard geschikt is voor de uitdrukking van een liefdevolle vereniging, wordt zinloos of slechts in een komische overdrachtelijke zin bruikbaar, indien dit houden van een lekkernij betreft.

d. Omdat datgene, wat wij als symbool constitueren, uiteraard een potentieel veelzinnig geheel is, dat vele significationes obiectivas potentiales omvat, heeft het symbool als identificatie van dit potentieel veelzinnig geheel met één bepaalde significatie een wezenlijk arbitrair karakter. Wij zouden het immers, juist omdat het een potentieel veelzinnig geheel is, ook met één

van zijn overige significaties kunnen identificeren om iets anders te symboliseren. Voorzeker erkennen wij dan ook deze arbitrariteit als een wezenlijk moment van de ontologische structuur van het symbool, maar wijzen tegelijk met nadruk een nominalistische conceptie van het symbool af, omdat deze conceptie dit arbitraire, nominalistische moment verabsoluteert.

e. Het arbitraire moment, dat wij zo juist bespraken, betreft dus de keuze van de significatio obiectiva potentialis, die wij in een bepaald potentieel veelzinnig geheel actueren. Behalve dit arbitraire moment moeten wij echter nog een tweede naar voren brengen, dat wij ervaren, wanneer wij een symbool met een bepaalde significatie willen constitueren en dan voor de keuze komen te staan van het potentieel veelzinnig geheel, dat wij hiertoe willen gebruiken. Ook in deze keuze hebben wij met een arbitrair moment te doen, omdat toch immers voor het gestelde doel principieel ieder potentieel veelzinnig geheel bruikbaar is, dat de bedoelde significatio obiectiva potentialis in zich bevat. Arbitrair is dus niet alleen de keuze van iets bepaalds tot symbool van dit of iets anders, maar ook de keuze van dit of iets anders tot symbool met een bepaalde significatie.

f. Als arbitraire keuze, die wezenlijk een significatio obiectiva potentialis veronderstelt, is de constitutie van het symbool een authentieke schepping van onze specifiek menselijke vrijheid. Als zodanig wordt de constitutie van het symbool dan ook, zoals iedere uitoefening van onze vrijheid, wezenlijk medebepaald door velerlei determinismen, m.n. door allerlei psychische, sociale, culturele en traditionele factoren, zoals b.v. door de wijze van voorstellen, denken en beleven, door de structuur van het economische, sociale en politieke leven, door de tijdgeest en het cultuurpatroon, door de zedelijkheid en de godsdienst. Al dergelijke factoren hebben een medebepalende invloed op de keuze der symbolen: bepalen mede aan welke ervaringen, verhoudingen, beroepen enz. wij bij voorkeur onze symbolen ontlenen — of bepaalde symbolen in het algemeen of voor bepaalde volkeren of groepen meer of minder aansprekelijk en handteerbaar zijn — of die symbolen zich voor een algemener of beperkter, voor een langduriger of een meer voorbijgaand gebruik lenen.

g. Het symbool, dat wij boven kenmerkten door de identiteit in oppositie van het signum en zijn significatie, kunnen wij nu nader omschrijven als de identificatie van een potentieel veelzinnig geheel met één bepaalde significatie als met één van zijn deelfuncties. De oppositie, die binnen de identiteit van het signum en zijn significatie voortleeft, is dus de oppositionele spanning van de geheel-deel-verhouding tussen het potentieel veelzinnig geheel en de geactueerde significatie. In het concrete gebruik van het symbool zal deze oppositionele spanning zich uitwerken in een tweevoudige tendens: enerzijds, gezien van de kant van de geactueerde significatie, als een tendens naar een volmaaktere identificatie met het potentieel veelzinnig geheel — en anderzijds, gezien van de kant van het potentieel veelzinnig geheel, als een tendens naar de actuatie van de overige significationes obiectivae potentiales, die er in besloten liggen. Uit deze ontologische structuur van het symbool als geheel-deel-verhouding begrijpen wij de totaliserende en unificeren-

de tendens van het symbool naar uitgroei tot een symbolisme, waarvan het symbool zelf als potentieel veelzinnig geheel het centrum vormt, dat er als materialiter hetzelfde symbool naar streeft in de verschillende waardesferen met verschillende significaties, die onderling in de eenheid van het centrum samenhangen, terug te keren om verschillende significata te symboliseren. Vandaar dat M. ELIADE in een studie over de structuur der symbolen schrijft: ,,Cette fonction unificatrice est assurément d'une importance considérable, non pas seulement dans l'expérience magico-religieuse de l'homme, mais même pour son expérience totale. Un symbole révèle toujours, quel qu'en soit le contexte, l'unité fondamentale de plusieurs zones du réel. Faut-il rappeler les immenses ,,unifications" réalisées par les symboles des Eaux ou de la Lune, grâce auxquelles un nombre considérable de plans et de zones bio-anthropo-cosmiques s'identifient à quelques principes?" [16]).

Uit het bovenstaande blijkt ook ons standpunt t.o.v. de tegenstelling, die o.a. H. LOOFF [17]) meent te constateren, tussen de opvatting van R. GUARDINI [18]), die de éénduidigheid van het symbool verdedigt, en de opvatting van de meeste protestantse symbooltheologen, die de veelduidigheid van het symbool onderstrepen. O.i. hebben wij hier echter geenszins met een fundamentele tegenstelling te doen, maar met een accentverschil: ook al zijn wij met GUARDINI van mening, dat het symbool formaliter éénduidig is, dan stemmen wij toch evenzeer met de door LOOFF hieraan tegenovergestelde mening in, dat een materialiter hetzelfde symbool uiteraard de neiging heeft met verschillende significaties in verschillende waardesferen te functioneren.

h. Wij kunnen niet alleen een geheel-deel-verhouding aanwijzen tussen het symbool als potentieel veelzinnig geheel en de geactueerde significatie, maar ook omgekeerd tussen het gesymboliseerde en het gebruikte symbool. Het significatum is immers principieel door ieder potentieel veelzinnig geheel te symboliseren, dat de betreffende significatio obiectiva potentialis in zich bevat. Al deze symbolen, die bruikbaar zij om een zelfde significatum te symboliseren, bieden ons evenzovele verschillende wegen tot benadering en participatie van de betreffende gesymboliseerde waarde, omdat toch immers ieder van deze symbolen hetzelfde significatum op zijn eigen wijze symboliseert, op een wijze bepaald door het potentieel veelzinnig geheel, dat aan dat bepaalde symbool ten grondslag ligt. Bijgevolg zullen deze verschillende symbolen van een materialiter hetzelfde significatum elkaar aanvullen en te zamen een symbolisme vormen, dat hun gemeenschappelijk significatum vollediger symboliseert dan elk van hen afzonderlijk. Aldus werkt ook de geheel-deel-verhouding van het gesymboliseerde en zijn symbolen zich uit tot een symbolisme, waarvan het gesymboliseerde het centrum vormt.

In de wederzijdse verhouding van het symbool en het gesymboliseerde ontdekten wij derhalve een wederzijdse geheel-deel-verhouding, die zich ontwikkelt tot een symbolisme met twee centra: een symbolisme, dat tegelijk

---

[16]) M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 385.
[17]) LOOFF, op. cit., S. 129.
[18]) R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i.B., 1922, S. 50.

verschillende significata om een materialiter hetzelfde symbool groepeert en verschillende symbolen om een materialiter hetzelfde significatum.

IV. Nadat wij in het bovenstaande het symbool zochten te bepalen uitgaande van de vergelijking van het symbool met het signum instrumentale en het signum formale, willen wij nu vervolgens onze symboolbepaling trachten te complementeren uitgaande van de vergelijking van het symbool met de mythe en de allegorie:

a. in de mythe vinden wij de verschillende waarden en dimensies van ons menselijk bestaan, zoals b.v. het religieuze, het profane, het persoonlijke, het sociale en het transcendente, en evenzo de verschillende categorieën, zoals b.v. ruimte en tijd, deel en geheel, ding en eigenschap, oorzaak en gevolg, oorsprong en doel, het universele en het particuliere, overeenkomst en verschil, teken en het betekende, die wij ook in ons moderne voorstellen, denken en beleven aantreffen, maar dan in de mythe op een geheel andere, specifiek eigen wijze. Deze wijze der mythe wordt gekenmerkt door de ongedifferentieerde identiteit der verschillende waarden, dimensies en categorieën, waarin hun verschillen in één vloeien. Het gehele profane leven is tegelijk zelf een religieus gebeuren. Wat tot iets behoort, is dat iets zelf: het deel is het geheel — de haren, de nagels, de voetsporen, de schaduw, de afbeelding, de naam = de mens zelf — het doorsteken of verbranden der afbeelding, het vertrappen der schaduw, het wegwissen der voetsporen tast de mens zelf aan. De eigenschap is zelf een ding en als zodanig het ding, waarvan wij het een eigenschap noemen. Het teken is het betekende: de komst van de zwaluw, die de zomer aankondigt, doet ook daadwerkelijk de zomer beginnen — de initiatie-ritus verandert de mens zelf in een andere mens, en daarom krijgt die mens ook een andere naam [19]). Zo ook in het bijzonder de mythische tijd: het „in illo tempore" is niet het verleden zoals wij dit onderscheiden, maar de naar onze opvatting a-temporele tijd van het allesbeheersende mythische gebeuren in verleden én heden én toekomst [20]).

Zoals wij in het grensgebied van twee wezenlijk verschillende waarden, b.v. van leven en niet-leven, vanwege hun vloeiende grenzen deze waarden niet meer kunnen onderscheiden, zo leeft de mythe uiteraard geheel en al in het gebied van de vloeiende grenzen van alle waarden, dimensies en categorieën. De mythe, het mythische voorstellen, denken en beleven, kenmerken wij daarom door de ononderscheiden onderscheidenheid van alle waarden, dimensies en categorieën, d.i. door de onontwikkelde identiteit, die nog niet via de reduplicatief gestelde onderscheidenheid of oppositie tot het bewustzijn van zichzelf als eenheid in verscheidenheid, als identiteit in oppositie gekomen is.

b. de allegorie ontwikkelt de ongedifferentieerde identiteit der mythe, doordat zij uitdrukkelijk de verschillende waarden, dimensies en categorieën onderscheidt. Zij stelt de éne waarde, dimensie of categorie tegenover de andere, en tracht aldus het onaanschouwelijke, het transcendente, het geestelijke, het universele voor te stellen en begrijpelijk te maken met behulp van

19) Vgl.: CASSIRER, op. cit., Zweiter Teil, S. 39-90.
20) Vgl.: ELIADE, op. cit., p. 337, ss.

een direct aanschouwelijk voorbeeld, uitbeelding of gelijkenis, ontleend aan het diesseitige, alledaagse leven. Vandaar dat volgens J. W. VON GOETHE de allegorie ontstaat, waar men „zum Allgemeinen das Besondere sucht...... wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt" [21]).

Vergelijken wij de allegorie met het signum instrumentale, dan kunnen wij de allegorie als een bijzonder soort signum instrumentale qualificeren. Ook de allegorie stelt het één tegenover het andere als hetgeen naar dat andere verwijst, maar terwijl het signum instrumentale naar zijn significatum verwijst op grond van welke relatie tot dit significatum dan ook, is deze relatie, wat de allegorie betreft, nader bepaald als een relatie van overeenkomst of analogie tussen hetgeen als voorbeeld, uitbeelding of gelijkenis gebruikt wordt, en de waarde, dimensie of categorie, waarnaar het verwijst.

c. beschouwen wij nu de ontwikkeling van de allegorie in het concrete gebruik, dat wij ervan maken, dan constateren wij, dat een voortgezet herhaald gebruik van een allegorie ons verwijlen bij hetgeen als voorbeeld, uitbeelding of gelijkenis gebruikt wordt, meer en meer naar de achtergrond terugdringt, zodat de allegorie veelal geleidelijk aan overgaat in een teken, dat ons onmiddellijk zijn betekenis openbaart. Aldus b.v. de parabel, waarmede wij meer en meer vertrouwd geraken. Voorzeker verloopt dit proces bij de éne allegorie vlotter dan bij de andere, zodat wij kunnen onderscheiden tussen allegorieën, die alleen wanneer wij er voor het eerst kennis mee maken, om uitleg vragen — en andere allegorieën, die gedurende een langere tijd een reflexie op de uitleg vereisen — en tenslotte allegorieën, die zo aansprekelijk zijn, dat zij al aanstonds vrijwel onmiddellijk naar hun significatum verwijzen. Ter illustratie kunnen wij wijzen op de evangelische parabels, b.v. op de parabel van het goede zaad, dat langs de weg, op de rots, tussen de doornen enz. valt [22]): deze parabel vraagt voorzeker om uitleg, terwijl de parabel van de verloren zoon [23]) slechts weinig reflexie vordert om haar betekenis te begrijpen.

Welnu, in deze ontwikkeling, waarbij de aanvankelijk voorafgaande kennis van hetgeen als voorbeeld, uitbeelding of gelijkenis gebruikt wordt, gereduceerd wordt tot een moment van een kennen, dat ons in het voorbeeld, de uitbeelding of de gelijkenis onmiddellijk de geïntendeerde zin openbaart, zien wij de overgang van de allegorie naar het symbool. Vandaar dat GOETHE in aansluiting met de bovengeciteerde tekst over de allegorie, het symbool bepaalt als datgene, wat „im Besondern das Allgemeine schaut" [24]), want zo zegt hij elders: „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentirt, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen" [25]).

V. Ook deze opzet, om uitgaande van de mythe en de allegorie tot de

---

21) J. W. VON GOETHE, *Maximen und Reflexionen,* Vierte Abteilung.
22) St. LUCAS, H. Evangelie, Hoofdstuk 8, vers 4-15.
23) St. LUCAS, H. Evangelie, Hoofdstuk 15, vers 11-32.
24) GOETHE, loc. cit.
25) GOETHE, op. cit., Dritte Abteilung.

bepaling van het symbool te komen, willen wij nu vervolgens nog wat nader trachten toe te lichten en uit te werken:

a. Daar de allegorie uit de ongedifferentieerde identiteit der mythe het onderscheid tussen de verschillende waarden, dimensies of categorieën expliciteert door ze tegenover elkaar te stellen, staat zij zelf in een antithetische positie, in een dialectische verhouding t.o.v. de mythe. De allegorie is derhalve het dynamische principe, dat in zijn eigen ontwikkeling de ongedifferentieerde identiteit der mythe differentieert en opheft tot de identiteit in oppositie, die zoals wij boven zagen, het symbool constitueert. Vandaar dat wij terecht de allegorie kunnen qualificeren als de reflexie op de mythe, als de exegese der mythe, als de Entmythologisierung, die de mythe opheft tot symbool.

Van dit dialectische proces treffen wij een voorbeeld aan bij E. CASSIRER [26]), waar hij in de ontwikkeling der taal drie fasen onderscheidt: 1. de mimische, die van de identificerende nabootsing; — 2. de analogische, die gebaseerd is op de analoge overeenkomst tussen de uitdrukking en hetgeen zij uitdrukt; — 3. de symbolische, die in de uitdrukking onmiddellijk hetgeen zij uitdrukt, overdraagt.

Een ander voorbeeld vinden wij in het sprookje, dat wij kunnen verstaan: 1. als ononderscheiden beleving van fantasie en werkelijkheid: het sprookje, zoals het kind erin meeleeft; — 2. als fantasie staande tegenover de werkelijkheid: het is maar een sprookje; — 3. als symbolische uitdrukking der werkelijkheid: het sprookje, zoals volwassenen het als literaire inkleding gebruiken.

Tenslotte wijzen wij als voorbeeld nog op de geschiedenis van het geld, waarin wij drie perioden kunnen onderscheiden: 1. van het geld, dat zelf waarde bezit, identiek is met zijn waarde, b.v. de gouden munt; — 2. van het geld, dat tegenover zijn waarde staat en ernaar verwijst, b.v. de banknoot met gouddekking; — 3. van het geld, dat op zichzelf genomen slechts een cijfer is in de boeken van de bank, maar als waarde fungeert: het girale geld.

b. Het symbool als synthese van mythe en allegorie omvat uiteraard de mythe als constitutief moment. Een exegese der mythe, die de opheffing der mythe tot een in het symbool voortlevend moment miskent, ontaardt ipso facto tot de mythe der rationalistische exegese, tot een exegese, die meent de mythische vorm adaequaat van haar inhoud te kunnen abstraheren en er bijgevolg toe komt haar irreële abstractie met de reële inhoud der mythe te identificeren. Anderzijds wijzen wij natuurlijk evenzeer een naïeve exegese af, die de mythische vorm niet van haar inhoud weet te onderscheiden en bijgevolg eigenlijk geen exegese biedt, maar een mythische amplificatie der mythe.

Zoals het symbool een mythisch moment insluit, zo zal omgekeerd iedere levende mythe, ieder concreet mythisch voorstellen, denken en beleven zich

---

[26]) CASSIRER, op. cit., Erster Teil, S. 134-148.

reeds in meerdere of mindere mate tot een symbolisch voorstellen, denken of beleven ontwikkeld hebben. Vandaar dat vele ethnologen, zoals b.v. M. ELIADE [27]), juist aan de mythen het materiaal voor hun studies over het symbool ontlenen.

c. Naarmate het symbool nog dichter bij de mythe staat, nog meer met de mythe vervlochten is, vloeien de verschillende significaties van een materialiter hetzelfde symbool tot een multivalente significatie ineen. Naarmate daarentegen het symbool zich zelfstandiger tegenover de mythe aftekent, zal deze multivalente significatie zich meer en meer differentiëren. De totaliserende en unificerende tendens van het symbool is toch immers een reeds wezenlijk gedifferentieerde tendens, die uiteraard geenszins streeft naar een terugvallen tot de ongedifferentieerde totaliteit der mythe, maar naar uitgroei tot een gedifferentieerd symbolisme, dat organisch is opgebouwd uit vele partiële symbolismen in de diverse waardesferen en dimensies van ons menselijk bestaan.

d. Boven hebben wij gesproken over het signum instrumentale als reflexie op het symbool en over de allegorie als reflexie op de mythe, terwijl wij bovendien de allegorie leerden kennen als een bijzonder soort signum instrumentale. Bijgevolg kunnen wij voor de reflexie op het symbool ook van de allegorie gebruik maken. Het symbool nodigt ons zelf tot deze vorm van reflexie uit, in zoverre het wezenlijk een mythisch moment in zich bevat.

Daar de allegorie naar haar significatum verwijst op grond van een relatie van overeenkomst of analogie, is zij aanschouwelijker van aard en staat zij dichter bij het concrete leven, dan de andere soorten signa instrumentalia, die op grond van andere relaties naar hun significatum verwijzen. Vandaar dat de allegorie het bij uitstek aangewezen hulpmiddel is om symbolen te leren verstaan en gebruiken zowel voor het op het concrete practische leven ingestelde als ook voor het prae-wetenschappelijke onderricht. Deze vormen van onderricht worden levensvreemd en onvruchtbaar, indien zij de allegorie: het voorbeeld, de uitbeelding of de gelijkenis verwaarlozen.

VI. Nadat wij in het voorafgaande langs twee verschillende wegen het symbool zochten te bepalen, willen wij nu onze symboolbepaling voleinden door het symbool te beschouwen in zijn anthropologische fundering, zijn sociale functie en als wezensbepaling der cultuur:

a. De anthropologische fundering van het symbool: In het voorafgaande hebben wij sub IV en V nagegaan, hoe de mythe zich via de allegorie ontwikkelt tot symbool, nadat wij sub II en III reeds gezien hadden, hoe het symbool zich via het signum instrumentale verder ontwikkelt en vervolmaakt in de richting van het signum formale. Hieruit blijkt derhalve, dat het symbool tussen de diverse wijzen, waarop wij de verschillende waarden, dimensies en categorieën van ons menselijk bestaan in hun naar elkaar verwijzen beleven, de centrale plaats inneemt. Welnu, het is juist deze centrale plaats van het symbool als identiteit in oppositie van het direct aanschouwelijke, diesseitige en het geestelijke, transcendente, die ons bij ons vragen naar de

27) ELIADE, op. cit., Images et symboles, Paris, 1952.

anthropologische fundering van het symbool onmiddellijk verwijst naar de grondstructuur van de mens als synthese van lichaam en geest.

Ons menselijk lichaam is in zijn identiteit in oppositie met onze geest de eigen uitwendige gestalte, de oorspronkelijke uitdrukking van die geest, en als zodanig het oersymbool, dat aan al onze symbolen ten grondslag ligt. Dit oersymbool wordt door onze geest geactueerd en gedifferentieerd, en wel op de eerste plaats in de verschillende aan onze eigen lichamelijkheid ontleende symbolen, zoals b.v. onze gebaren en woorden, maar voorts ook in de symbolen, die wij aan de uitwendige wereld ontlenen. Daar immers geheel onze uitwendige wereld in ons lichaam één is met onze geest, verwijst zij ook in die eenheid met ons lichaam naar onze geest, is zij wezenlijk de amplificatie van ons lichaam als oersymbool. In dit heenwijzen van al het stoffelijke naar de menselijke geest erkennen wij de significatio potentialis, die zoals wij boven zagen, onze menselijke activiteit in hetgeen zij als symbool constitueert, noodzakelijk veronderstelt. Ieder symbool is derhalve anthropologisch gefundeerd in onze lichamelijkheid als oersymbool. Dit geldt zelfs voor de religieuze symbolen, die als gefundeerd in het oersymbool via de mens als imago Dei naar God heenwijzen.

Zoals ons lichaam als oersymbool de eigen aanschouwelijke uitdrukking van onze geest is, zo is ook de aanschouwelijkheid van ieder symbool de eigen aanschouwelijkheid van zijn onaanschouwelijk significatum. Hierbij moeten wij deze eigenheid der aanschouwelijkheid van het onaanschouwelijke uiteraard in een analoge, maar voorzeker niet in een oneigenlijke zin verstaan t.o.v. de eigenheid der aanschouwelijkheid van de stoffelijke wereld. Dezelfde conclusie volgt ook uit de vergelijking van de aanschouwelijkheid van het symbool met die van de mythe en de allegorie. De aanschouwelijkheid der mythe is ongedifferentieerd de aanschouwelijkheid van alles wat de mythe in haar ongedifferentieerde totaliteit omvat — de allegorie stelt haar aanschouwelijkheid tegenover het onaanschouwelijke — de aanschouwelijkheid van het symbool, dat identiek in oppositie is met zijn significatum, is dan ook een aanschouwelijkheid die identiek in oppositie is met de onaanschouwelijkheid van dat significatum, d.w.z. is in analoge zin waarlijk de eigen aanschouwelijkheid van dat significatum.

b. De sociale functie van het symbool: Als gefundeerd in onze menselijke lichamelijkheid en als voortgebracht door onze specifiek menselijke vrijheid is het symbool een specifiek menselijke werkelijkheid. Welnu, ons mens zijn is wezenlijk sociaal en onze menselijke vrijheid is slechts werkelijke vrijheid, heeft slechts inhoud in haar gemeenschap met de vrijheid van onze medemensen. Bijgevolg bezit daarom ook het symbool wezenlijk een sociale dimensie.

Als sociale werkelijkheid constitueert het symbool tussenmenselijke relaties. Het symbool wordt immers door mensen voortgebracht om voor mensen menselijke waarden te symboliseren. Voortgebracht door mensen richt het zich tot mensen — ja, wordt het medevoortgebracht door al degenen, die het zinvol weten te verstaan en te gebruiken. Als sociale werkelijkheid is dan ook het symbool ontologisch per prius een schepping der gemeenschap,

waardoor het gedragen en in standgehouden wordt. Als zich richtend tot mensen is het symbool niet slechts een middel tot participatie aan menselijke waarden, maar tegelijk ook een middel tot menselijke communicatie, tot opbouw der gemeenschap. Kortom: het symbool is een middel door de gemeenschap voortgebracht tot gemeenschappelijke participatie aan menselijke waarden. Vandaar dat de gemeenschap zichzelf in het scheppen en gebruiken van symbolen als gemeenschap ontplooit — dat wij van symbolen gebruik maken om onze religieuze, nationale en professionele gemeenschap, om onze gemeenschap in liefde, recht en trouw uit te drukken en te beleven.

c. Het symbool als wezensbepaling der cultuur: Levend in de wereld schept de mens die wereld om tot een menselijke wereld. Deze menselijke herschepping der wereld veronderstelt uiteraard de wereld als in potentie humane, oorspronkelijke gegevenheid. Maar slechts door de menselijke activiteit verkrijgt die wereld een menselijke gestalte, wordt zij bewoonbaar voor de mens. Deze vermenselijking der wereld door de actuatie van het potentieel humane bestaat in de uitdrukking van de menselijke geest in de uitwendige wereld, in de uitwendige gestalte die onze geest zich schept in de menselijke techniek, economie, sociale verkeer, recht, politiek, spel, taal, wetenschap, kunst, zeden, religieuze cultus, werken van barmhartigheid enz.

Al deze waarden vormen te zamen de inhoud van een geheel, dat wij onze cultuur plegen te noemen. Hieruit blijkt, dat de cultuur een algemene menselijke waarde is, d.w.z. een waarde, die alle overige menselijke waarden als haar onderdelen omvat. Met deze bepaling van de cultuur als algemene menselijke waarde hebben wij echter nog niet aangegeven, wat het wezen der cultuur is als een bijzondere menselijke waarde in haar onderscheid van alle overige menselijke waarden.

Wat iets tot een cultuurwaarde maakt, is het een uitdrukking zijn van de menselijke geest, waarin die geest zichzelf terugvindende tot zichzelf terugkeert. In het geheel van onze cultuur als algemene menselijke waarde is de cultuur als een bijzondere menselijke waarde een bijzonder moment, dat wij nader bepalen als de uitdrukking van de menselijke geest als zodanig, d.w.z. als de uitdrukking van de menselijke geest in haar voortkomen uit en terugkeren tot de geest, d.i. als de uitdrukking van de menselijke geest in haar identiteit in oppositie met de geest. Welnu, daar zoals wij boven zagen, deze identiteit in oppositie van de uitdrukking met de geest het symbool definieert, mogen wij concluderen, dat het wezen der cultuur als bijzondere menselijke waarde bestaat in de uitdrukking van de menselijke geest als symbool van de geest, m.a.w. in de opbouw der wereld als symbool van de geest, zodat inderdaad het symbool het wezen der cultuur bepaalt.

Nijmegen A. VAN LEEUWEN, S.J.

SOMMAIRE

Dans un paragraphe d'introduction, l'auteur démontre que l'importance actuelle du symbole pour tant de sciences différentes en rend nécessaire une réflexion plus approfondie; il énumère ensuite les raisons pour lesquelles, selon son avis, les études déjà publiées ne peuvent donner de définition satisfaisante du symbole.

Dans le deuxième paragraphe, l'auteur essaie d'arriver à une définition du symbole en partant de la distinction scholastique entre le signum instrumentale et formale. Par comparaison avec ces signa, il définit le symbole comme un stade intermédiaire, muni d'une structure spécifiquement propre, dans le développement du signum instrumentale au signum formale.

Ce premier projet sera davantage élaboré dans le troisième paragraphe. Ici, l'auteur parle du signum instrumentale comme réflexion sur le symbole — de la valeur vitale du symbole — de son fondement ontologique — de son caractère arbitraire — du symbole comme création de la liberté humaine — de la tendance totalisante et unifiante du symbole par laquelle il aspire à un développement allant jusqu'à un symbolisme à deux pôles qui enferme toutes les sphères de valeur et qui a comme centres le symbole et le symbolisé.

Ensuite dans le quatrième paragraphe, l'auteur essaie d'arriver à la définition du symbole par un autre chemin, en comparant le mythe et l'allégorie. L'allégorie décompose la totalité indifférenciée du mythe — pose le directement perceptible, les choses de ce monde en exemple, représentation ou parabole face à l'imperceptible, au transcendant. Aussi l'allégorie, de même que le signum instrumentale, se développe, dans son emploi continuel et répété, jusqu'au symbole qui découvre immédiatement l'imperceptible dans le directement perceptible.

Dans le cinquième paragraphe, les résultats de cette deuxième voie pour arriver à la définition du symbole sont davantage développés. Ici, l'auteur parle de l'allégorie comme exégèse et „démythologisation" du mythe — de la pénétration mutuelle du mythe et du symbole — de l'importance de l'allégorie pour apprendre à comprendre et à employer le symbole.

Dans le sixième paragraphe, nous trouvons, en cherchant le fondement anthropologique du symbole, notre corporalité humaine comme symbole d'origine. La fonction sociale du symbole apparaît sur ce fondement où nous le voyons comme création de la communauté et comme moyen de création de la communauté. Puisque la culture paraît être l'édification du monde comme symbole de l'esprit, nous apprenons enfin à connaître le symbole comme la définition essentielle de la culture.

ARISTOTELES ALS BIOLOOG

In het begin van zijn tractaat: *de partibus animalium,* verhaalt ons ARISTOTELES, dat toen enige vreemdelingen, aangetrokken door de faam van HERAKLEITOS hem kwamen opzoeken, ze hem aantroffen in de keuken waar hij zich aan de vuurhaard zat te verwarmen. Verlegen bleven ze buiten staan om die grote denker niet bij zulk een banale bezigheid te verrassen. Maar opgewekt riep hij hun toe onbezorgd binnen te komen; „want" zo zeide hij, „ook in deze plaats zijn de goden niet afwezig". Dit gezegde gebruikt ARISTOTELES als een soort apologie voor het feit, dat hij zich ook met de meest onaanzienlijke dieren heeft bezig gehouden. Niet alleen heeft volgens hem deze studie haar eigen aantrekkelijkheid en ligt in ieder onderdeeltje van de natuur iets wonderbaars, daar ieder levend wezen ons iets openbaart van de schoonheid die over de gehele natuur ligt uitgespreid, maar, zo gaat hij voort, „men moet (ook) steeds voor ogen houden dat als wij spreken over een der onderdelen of organen der dieren het ons niet te doen is om de materie maar om het geheel. Het gaat om het huis, niet om de stenen, cement en balken. Zo gaat het voor de natuurfilosoof om de synthese en de totaliteit en niet alleen om de onderdelen."

Hoe ARISTOTELES deze grootse opzet in zijn filosofisch Oeuvre heeft gerealiseerd, willen wij hier niet bespreken; wij hopen te laten zien dat hij zulk een synthese ook binnen het kader der biologie als vakwetenschap heeft verwerkelijkt. Immers het dunkt ons nuttig ook voor dit werk van ARISTOTELES de aandacht te vragen, want aan weinigen, die zich met hem als wijsgeer bezig houden, is bekend, dat hij niet alleen de biologie als wetenschap, zo goed als uit het niets, heeft geschapen, maar dat hij ook de naam verdient van een der grootste biologen die er ooit geweest zijn. Wel zeer sprekend vertolkt DARWIN deze opvatting wanneer hij zegt: „Linnaeus and Cuvier have been my two gods though in very different ways, but they were mere schoolboys to old Aristotele" [1]). Dat hij met dit gezegde allerminst heeft overdreven moge uit deze korte verhandeling blijken.

Niet alle biologische werken van ARISTOTELES zijn ons bewaard gebleven. Zijn tractaat over de planten b.v. ging verloren; en ofschoon hij bij het behandelen der dieren dikwijls vergelijkingen maakt met het plantenrijk zullen we ons hier enkel bezig houden met zijn zoölogische studies. Behoudens enige kleinere tractaten — de zogenaamde parva naturalia — en andere waarvan ons enkel de naam behouden bleef heeft hij zijn bevindingen omtrent dit gebied in drie grotere werken opgetekend. Het eerste heeft de titel: Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι *(Historia animalium,* afgekort *H.A.),* waarbij het

---

1) *Life and Letters,* vol. 3, p. 252.

griekse woord ἱστορίαι in de oorspronkelijke zin genomen is: het verkrijgen van kennis door wetenschappelijk onderzoek. De twee andere heten: Περὶ ζῴων μορίων (*De partibus animalium,* afgekort P.A.) en Περὶ ζῴων γενέσεως (*De animalium generatione,* afgekort G.A.). In deze boeken — het waren zoals ook het merendeel van zijn werken schetsen en ontwerpen voor zijn colleges; vandaar ook de veelvuldige herhalingen — behandelt hij gedeeltelijk dezelfde vraagstukken. Toch mogen we bij eerste benadering de stof in deze werken uiteengezet als volgt indelen. In de *Historia animalium* beschrijft hij de dieren naar hun uiterlijk voorkomen en hun gedragingen; in *De partibus animalium* behandelt hij hun anatomische structuur, terwijl hij zich in *De generatione animalium* met de ontogenie der dieren bezighoudt.

Vooreerst dan enige korte, al te korte, gegevens over zijn waarnemingen en zijn kennis van de dieren en van hun gedragingen. Daarbij valt bijzonder op hoe dikwijls hij de nadruk legt op een nauwkeurige observatie. Naar aanleiding van de voortplanting der bijen zegt hij — men zou denken een moderne bioloog te horen — dat men meer waarde moet toekennen aan de observatie dan aan theorieën, en aan theorieën enkel in zover deze overeenkomen met de waargenomen feiten *(G.A.* III 10). Niet tevreden met zijn eigen uitgebreid onderzoek ondervraagt hij ook allen die krachtens hun beroep voortdurend met dieren in aanraking zijn zoals jagers, fokkers en vooral vissers. Ook hen die reizen in de vreemde hebben ondernomen vraagt hij uit over de fauna en flora dier streken. Al deze gegevens onderwerpt hij echter aan een kritisch onderzoek, ze vergelijkend met eigen bevindingen. Herhaaldelijk leest men bij hem, dat dit of dat verhaal hem niet geloofwaardig voorkomt, dat het gezag van deze of gene auteur weinig vertrouwen verdient, dat deze of die opvatting in strijd is met zijn eigen waarnemingen enz. Voornamelijk vinden we de fauna van de Egeïsche en Jonische zee en de hen omringende landen behandeld, terwijl die van Attika waar hij later verbleef minder op de voorgrond treedt. In zijn werken worden 495 verschillende dieren genoemd; de meeste er van in bijzonderheden beschreven. Daaronder vinden we 60 zoogdieren, 160 vogels, 120 vissen, 20 reptielen en amphibieën, 60 insecten, verder kreeften, inktvissen, mossels, slakken, kwallen, sponsen e.a. Alles heeft daarbij zijn belangstelling: hij beschrijft de plaatsen waar zij voorkomen, hun uiterlijk, hun gewoonten, de invloed van het klimaat, hun ziekten en parasieten, de zorg voor hun jongen, de manier waarop ze zich voeden en drinken, zich tegen hun vijanden verdedigen, rusten en slapen. Steeds is hij er daarbij op uit ze met elkander te vergelijken, verschillen en overeenkomst van verwante soorten op te merken. Meester is hij in het typeren en raak beschrijven van zijn studieobjecten, en bedenkt men daarbij, dat hij nog geen wetenschappelijke termen tot zijn beschikking had, maar ze zelf moest scheppen, dan stijgt onze bewondering. Gemakkelijk is het dan ook de door hem gekarakteriseerde dieren te identificeren. Vooral de sociale uitingen der dieren hebben zijn aandacht. Zo heeft hij nauwkeurig de vogeltrek waargenomen, verschillend voor de verschillende vogelsoorten wat plaats, tijd en wijze betreft. Ook de vistrek om te paaien en om voedsel te zoeken is hem in bijzonderheden bekend. Het broedinstinct der dieren

heeft in hoge mate zijn belangstelling en hij weet reeds tal van feiten die eerst eeuwen later zijn herontdekt. Een enkel voorbeeld ter illustratie. „Onder de riviervissen", zo vertaal ik letterlijk, „is het mannetje van de meerval (γλάνις) bijzonder waakzaam voor zijn jongen. Het wijfje gaat na het kuit schieten weg; maar het mannetje blijft en houdt de wacht en waakt er over, alle kleine vissen verjagend, die de eieren of de pas uitgekomen visjes zouden willen verslinden. Zo doet hij gedurende 40 tot 50 dagen totdat de jongen groot genoeg zijn om hun vijanden te kunnen ontvluchten. De vissers kunnen precies de plaats bepalen waar hij de wacht houdt, want bij het verjagen van de vissen maakt hij een schielijke beweging en stoot daarbij een soort kreunend geluid uit" *(H.A.* IX 37). Ook hoe deze meerval dit geluid voortbrengt heeft hij onderzocht. Hij doet dit niet op de gewone wijze daar hij (aldus ARISTOTELES) als alle vissen geen luchtpijp, geen larynx en geen longen heeft, maar door het over elkander wrijven der kieuwdeksels *(H.A.* IV 9). Dit verhaal werd als puur verzinsel beschouwd daar de gewone meerval (Silurus glanis) zijn jongen niet bewaakt. Louis AGASSIZ († 1873), de bekende Zwitserse bioloog, ontdekte evenwel in Amerika een verwant soort met een soortgelijk instinct. Hij ging op onderzoek uit naar Griekenland en vond in de rivier Acheloos, de plaats die ARISTOTELES aangeeft, de bewuste meerval, verschillend van het soort dat in het overige Europa voorkomt en doopte hem als Parasilurus Aristotelis.

Aldus vervolgt ARISTOTELES in zijn *Historia animalium* zijn tocht door het ganse dierenrijk; slechts op één punt willen we nog even de aandacht vestigen: zijn verwonderlijke kennis der uitgebreide groep kleine dieren waarvoor hij de typerende naam ἔντομα, insecten, uitvond, die bij hem echter ook andere geleedpotigen zoals b.v. spinnen en duizendpoten omvat. Hij weet vanzelfsprekend — en toch de antieke en zelfs de middeleeuwse mens had nog zo weinig oog voor het kleine — dat de insecten drie paar poten bezitten, kent de verschillen daarvan bij springende, lopende en zwemmende insecten, onderscheidt de viervleugelige van de tweevleugelige, beschrijft het steekapparaat van wantsen en muggen, de roltong van de vlinders, de mandibels van mieren en bijen, die bij hen, zo zegt hij, de plaats van tanden innemen en hun verschillende functies. Hij onderzoekt ook de verschillende ontwikkelingsstadia van vlinders, muggen en andere insecten. Zo bericht hij b.v. hoe muggen zich ontwikkelen uit larven die zich al zwemmend door het water slingeren, hoe deze zich dan na zekere tijd veranderen in een pop die bewegingsloos rechtop aan het oppervlak van het water hangt en daarna openbarst en een mug daaruit te voorschijn komt die eerst nog een tijdje op de drijvende poppenhuid blijft rusten totdat een windvlaag of de zonnehitte ze doet wegvliegen *(H.A.* V 19). Hij heeft geobserveerd hoe een wesp, *ichneumon* geheten, kleiner dan de gewone wespen, zo merkt hij op, spinnen aanvalt en doodt om ze naar een door haar uit leem gebouwde cel te slepen als voedsel voor haar broed *(H.A.* V 20). Hij beschrijft zo juist de werkzaamheid der bijen en met zulk een overvloed van details — alleen hun voortplanting bleef hem een raadsel — dat sommigen (zonder o.i. geldige reden) menen dat deze beschrijving door een imker aan de *H.A.* is toege-

voegd. Het moet in één woord verbazingwekkend heten wat hij zonder onze moderne vergrotingsmiddelen als loupe en mikroskoop van de kleine insecten heeft achterhaald; en het heeft hem moeite gekost want dikwijls klaagt hij over hun geringe grootte. Natuurlijk zal het ons niet verwonderen dat hem dwalingen overkomen, dat hij soms ook te lichtgelovig is; maar toch zelfs BUFFON († 1788) die met zijn talrijke medewerkers een *Histoire Naturelle* schreef, van 44 delen, aarzelde niet te zeggen: „L'Histoire des animaux est peut-être encore aujourd'hui ce que nous avons de mieux fait en ce genre."

Tot nu toe beschouwden wij ARISTOTELES, zoals men dat heden pleegt te noemen, als veldbioloog. Maar dat was voor hem een wel noodzakelijke maar slechts voorbereidende functie voor een diepergravende kennis van het dierlijk organisme. Zijn vader, lijfarts van AMYNTHAS koning van Macedonië, behoorde volgens GALENUS tot een artsenschool die reeds de anatomie beoefende. Zo zal het ons niet verwonderen dat ARISTOTELES er toe kwam ook het ontleedmes ter hand te nemen om ook de inwendige bouw der dieren te bestuderen. Maar dat niet alleen, met het feilloos wetenschappelijk instinct hem eigen richtte hij daarbij zijn oogmerk op de vergelijkende anatomie, zoals die vele eeuwen later weer voor het eerst, nu door de Nederlander Volcher COITER († 1576), zou worden beoefend. Bij ARISTOTELES lag daaraan nog een dieper inzicht ten grondslag, dat eerst in de 18de eeuw hervonden en klaar geformuleerd zou worden: dat namelijk in de organisatie der dieren verschillende bouwtypen zijn gerealiseerd, en dat ieder bouwtype nog op de meest verschillende wijze is aangepast aan het milieu waarin het dier leeft. De resultaten van zijn minitieus en vergelijkend onderzoek vinden we voor het grootste gedeelte neergelegd in zijn werk: *De partibus animalium.* Ook hier zullen we ons tevreden moeten stellen met enige grepen uit het overvloedig materiaal. Zo onderwerpt hij de verschillende organen zoals het skelet, de long, de ingewanden, de zintuigen, de extremiteiten enz. van de gewervelde dieren aan een nauwkeurige studie, gaat hun respectieve ligging na, en hun verschil bij zoogdieren, vogels, reptielen en vissen. Het zal ons niet verwonderen dat hij door deze vergelijkende studie tot een volmaakt juist begrip kwam van homologe en analoge organen, of om zijn woorden te gebruiken, organen die uit dezelfde elementen bestaan, maar in situatie en gebruik verschillen en die, welke uit essentieel verschillende elementen zijn opgebouwd, maar voor eenzelfde doel op overeenkomstige wijze zijn ingericht. Wel heeft hij in de toepassing van het begrip homoloog een enkele keer gedwaald, wanneer hij b.v. de overeenkomstige leden in de extremiteiten van mens en viervoeters verkeerd bepaalt. Hier zoals elders, voornamelijk bij gecompliceerde structuren, beroept hij zich op schematische tekeningen, en men mag op goede gronden aannemen, dat hij ook hier de eerste is geweest die dit bij uitstek didactisch middel bij het onderwijs der biologie aanwendde. Jammer genoeg bleven ze ons niet bewaard. Ook de kleinere delen van het dierlijk organisme als haren, nagels, klauwen en hoeven bestudeert hij in al hun verscheidenheid, waarbij hij wederom volgens zijn vergelijkende methode te werk gaat. Zo komt het dat welke bijzonderheid dan

ook hem nauwelijks ontgaat in de dieren die hij kent. Hij heeft b.v. geobserveerd dat bij de zoogdieren in tegenstelling met de mens enkel het bovenste ooglid wimpers draagt, met uitzondering van de apen, die hierin op de mens gelijken. Het verschil tussen been- en kraakbeenvissen is hem nauwkeurig bekend, hij weet dat dolfijnen, bruinvissen, kortom de walvisachtigen geen vissen zijn maar door longen ademen, beenderen en geen graten hebben, levend baren en hun jongen zogen. Hij heeft waargenomen dat de tong van de kikker voor aan de bek is vastgehecht en van achteren los is, zodat hij ze naar buiten kan slaan om daarmede insecten te vangen, alsook dat de mol dier streken (de talpa caeca) volledig ontwikkelde ogen onder de huid verborgen heeft. Zo zouden we nog lang kunnen doorgaan met bijzonderheden op te sommen die hem reeds bekend waren, daarna in vergetelheid raakten en eerst eeuwen later weer ontdekt werden door moderne biologen, die dan achteraf moesten constateren, dat ze eigenlijk niets nieuws ontdekt hadden, daar het reeds bekend geweest was aan „old Aristotle". Ook de anatomie der lagere dieren heeft zijn volledige aandacht. Brillant b.v. is de uitvoerige en exacte ontleding der inktvissen *(H.A.* IV 1), en hij wijst er op, om één punt aan te raken, dat de zenuwknopen (ganglia) in hun kop analoog zijn aan de hersenen der gewervelde dieren (*P.A.* II 7). Met eenzelfde nauwkeurigheid komen kreeften, krabben en weekdieren aan de beurt; we krijgen een voortreffelijke beschrijving van de zeeëgels waarbij hij hun kakenstelsel vergelijkt met een lantaarn zoals men toentertijd gebruikte; ze zijn dan ook heden nog bekend als de lantaarn van Aristoteles. Zelfs de insecten heeft hij ontleed en hun bouwtype vergeleken met dat der andere dieren. Het is de moeite waard hem daarbij zelf aan het woord te laten. „Bij de insecten, zo verklaart hij, is er geen onderscheid tussen harde en zachte delen. Hun vlees is noch als het uitwendige noch ook als het inwendige der schaaldieren (kreeften en krabben), noch als het vlees in de gewone zin van het woord, het is een soort tussending. Daarom hebben ze geen wervelkolom, noch ook een rugschelp als de inktvissen, of een schelp die hun lichaam omgeeft, maar hun lichaam vormt door hun hardheid zelf zijn bescherming. Wel hebben de insecten een huid, maar deze is uiterst dun. Voor het uiterlijke bestaat hun romp uit drie delen: de kop, het achterlijf en een middenstuk analoog met de borst en de rug bij de hogere dieren. Aan de kop vinden we hun monddelen die bij de onderscheiden insecten een aanzienlijk verschil vertonen". Na deze te hebben beschreven vervolgt hij: „Wat het inwendige betreft volgt op de mondopening een darm die bij geen insect ontbreekt. Deze loopt dikwijls recht door tot de anale opening, soms heeft hij spiraalvormige kronkelingen. Bij grotere en vraatzuchtige volgt op de mond een maag die op zijn beurt door gekronkelde ingewanden wordt gevolgd, zodat ze in staat zijn een grotere voorraad voedsel in te nemen" *(H.A.* IV 7; *P.A.* IV 5). Dan handelt hij over de vleugels bij kevers, vliesvleugeligen, vliegen enz., over hun ogen en verdere zintuigen, hun poten en hun verdedigingsmiddelen als angel of steektromp, kortom over alles wat hem op welke wijze dan ook bij hun geringe grootte toegankelijk was. Met een enkel woord willen we hier nog van de physiologische beschouwingen gewagen, waarmede hij meestal zijn

anatomische bevindingen vergezeld doet gaan. Deze zijn wel de zwakste stee in ARISTOTELES' verbazingwekkende kennis van het dierlijk organisme. Geen wonder! Eerst de chemie en met name de bio-chemie zouden hier de oplossing brengen en die wetenschap was eerst aan de laatste tijden voorbehouden. Om althans enig idee van zijn toch in vele opzichten juiste opvattingen in deze te geven zullen wij in het kort de leer van ARISTOTELES over het voedingsproces uiteenzetten. Wij volgen hier nagenoeg de samenvatting die W. OGLE, de voortreffelijke vertaler van de *P.A.*, ervan gegeven heeft, uit de verschillende plaatsen van de *H.A.*, *P.A.* en de *G.A.* waarin ARISTOTELES daarover handelt [2]). Het voedsel, door de mond gekauwd maar verder niet veranderd (!) bereikt de maag, waar het ,,gekookt'' wordt. De hitte voor dit doel, die zoals ARISTOTELES duidelijk aangeeft, niet de gewone hitte is van het vuur, maar het vermogen van het element overtreft (we zouden in zijn opvatting kunnen zeggen de vitale energie), wordt geleverd door de lever en milt, ,,energierijke'' organen in de buurt van de maag gelegen. Het vaste en onverteerbare residu van het voedsel gaat naar de endeldarm want enkel het vloeibaar gedeelte dient voor de voeding. Dit wordt geabsorbeerd door de bloedvaten die over maag en ingewanden liggen uitgespreid als de wortels van een plant. Ze staan in verbinding met de ingewanden door zeer kleine onzichtbare poriën, gelijkend op die van kruiken uit niet gebakken klei waardoor water heen kan zijgen. De materie op deze wijze opgenomen heeft nog niet de aard van bloed maar is een soort serum (ἰχώρ) dat nu naar het hart wordt opgestuwd Daar wordt het voor de tweede maal ,,gekookt'', want dit is het heetste gedeelte van het lichaam, en nu in bloed veranderd als uiteindelijk voedsel voor de organen. Is het tot bloed geworden dan gaat het (na met lucht gemengd te zijn, die door de long wordt ingeademd en van daar door de aderen naar het hart stroomt) door de bloedvaten naar alle delen van het lichaam. Ieder orgaan kiest uit dit materiaal datgene wat het nodig heeft. Wat er na de voeding nog overblijft wordt ofwel in het lichaam opgeborgen als reservevoedsel, zoals vet en dergelijken ofwel naar de huidoppervlakte gebracht om haren, veren, schubben en andere huidaanhangsels te vormen. Met deze enkele gegevens over ARISTOTELES als dierenkenner en anatoom hebben wij op verre na niet zijn gehele kunnen beschouwd, grootser werk nog heeft hij geleverd als embryoloog, waarover thans enkele bijzonderheden.

Een der lastigste maar ook aantrekkelijkste gebieden van de biologische wetenschap is de embryologie, die zich bezig houdt met de vraag hoe het dierlijke (of plantaardige) wezen zich uit de bevruchte eicel in het moederlijk organisme ontwikkelt. Eerst op het einde der 16e eeuw zou deze wetenschap allengs ontstaan, lange tijd in embryonaire toestand verblijven en tenslotte in het begin der 19e eeuw, dank zij de moderne instrumentatie, tot volle bloei komen. Het strekt nu ARISTOTELES tot onvergankelijke roem dat hij reeds in zijn tijd, zonder noemenswaardige voorgangers, deze wetenschap

---

[2]) *The Works of Aristotle.* Volume V *De partibus animalium,* by William OGLE, Oxford 1912, 668 a 4, note 2.

niet alleen heeft beoefend, maar reeds resultaten heeft bereikt wier gehele draagwijdte eerst in onze tijd naar volle waarde kon worden geschat. Het derde van zijn zoölogische werken, *De generatione animalium*, is grotendeels aan dit onderzoek gewijd. ARISTOTELES behandelt daarin alle problemen die met de voortplanting der dieren samenhangen als daar zijn: het verschil der sexen, hun geslachtsorganen, de paring en last not least de vorming van het nieuwe levende wezen, en dat alles met zulk een volledigheid, scherpzinnigheid en uitzonderlijke waarnemingsgave, dat het de verbazing van iedere moderne bioloog heeft gewekt die zich ooit in dat werk heeft verdiept. Dat sluit niet uit dat bij hem ook op dit gebied enkele misvattingen zijn aan te wijzen zoals wanneer hij miskent of juister niet volledig aangeeft de functie van beide geslachten bij de voortplanting. Hij is namelijk de opvatting toegedaan dat het actieve beginsel daarbij enkel berust in het zaad van het mannetje en meent dat het wijfje slechts het substraat van het nieuwe leven zou leveren. Maar wie zal zich daarover verwonderen, daar slechts het mikroskopisch onderzoek ons hier uitsluitsel kon geven. Echter ondanks die enkele misvattingen is ARISTOTELES hun die na hem kwamen eeuwen en eeuwen vooruit niet alleen door het ontdekken van feiten die eerst in de laatste tijden werden hervonden maar ook door zijn volstrekt moderne beschouwingswijze van geheel dit gebied. We moeten ons hier beperken tot een droge opsomming van feiten. Hij karakteriseert dan vooreerst scherp de aard der sexeverschillen; de castratie van de dieren brengt hem tot de kennis van de primaire en secundaire geslachtskenmerken, waarbij hij termen gebruikt die ons zouden doen vermoeden dat hij als specifieke oorzaken der secundaire geslachtskenmerken reeds de endocriene afscheidingen (hormonen) voor ogen had (G.A. I 2; V 7). De beschrijving van de onderdelen van de geslachtsorganen der zoogdieren of, zoals hij het uitdrukt, der dieren die hun jongen met melk voeden, en die hij geeft onder verwijzing naar de letters van zijn verloren gegane schematische tekeningen, is zo nauwkeurig, dat we ze met volle zekerheid kunnen reconstrueren. Zoals bekend vormen deze organen met de nieren, de verschillende toe- en afvoerbuizen een zeer ingewikkeld geheel, het zogenaamde urogenitale stelsel. Welnu, zijn beschrijving (*H.A.* III 1) komt exact overeen met de werkelijkheid. Vervolgens gaat hij nu bij de zoogdieren de geleidelijke ontwikkeling van het embryo na, beschrijft tot in onderdelen zijn ligging, de omhullende eivliezen, hun verbinding met het moederlijk organisme, de volgorde waarin de verschillende organen ontstaan, kortom alles wat men maar met het blote oog kan waarnemen. Vanzelfsprekend — zijn vergelijkende methode van onderzoek schreef hem dat voor — heeft hij ook bij de andere gewervelde dieren: vogels, vissen en reptielen hetzelfde proces bestudeerd. Zo geeft hij een uitvoerige beschrijving van de verschillende stadia van ontwikkeling van het kuikentje in het ei. Eerst omstreeks de derde dag is daar het embryo ver genoeg ontwikkeld om voor het ongewapend oog een geschikt studieobject te zijn. Het is dan ook na drie dagen (voor kleinere vogels is het tijdstip iets vroeger, voor grotere later, merkt ARISTOTELES op) dat hij voor het eerst het hart zag kloppen. En nu gaat hij verder na, als het ware dag voor dag,

de geleidelijke groei van het jonge kuikentje, vergelijkt de verschillende organen met die van het zoogdier, wijst op overeenkomst en verschil (*H.A.* VII 3). Bijna 2000 jaren zouden verlopen eer men er weer aan dacht deze ontwikkeling met gelijke nauwkeurigheid experimenteel te toetsen. Het was Fabricius DE AQUASPARTA die in 1621 voor het eerst dit onderzoek weer opvatte en nog was het resultaat in menig opzicht minder juist en duidelijk dan dat van ARISTOTELES. Het ligt voor de hand dat ARISTOTELES bij het veelzijdig vergelijkend en diepgaand onderzoek tot resultaten kwam die na hem niet meer werden begrepen en dus voor pure ficties werden gehouden. Beroemd in de annalen van de Biologie is het geval van de gladde haai. ARISTOTELES weet vanzelfsprekend dat er onder de haaien gevonden worden die evenals de zoogdieren levende jongen baren, doordat, zo zegt hij, de eischil zo dun is dat ze voor het ter wereld brengen van de jongen reeds gebarsten is. Maar hij heeft er onder hen ook een gevonden, die hij de gladde haai noemt (γαλεὸς ὁ λεῖος) waarbij een nog grotere gelijkenis met de zoogdieren gevonden wordt. Deze legt namelijk, zo verklaart hij, zijn eieren in de lichaamsholte en deze gaan dan: „omlaag naar de baarmoeder (uterus) en het embryo ontwikkelt zich daar verbonden aan de uterus met een navelstreng. Als het reservevoedsel van het ei is opgebruikt, wordt het embryo vrijwel op dezelfde wijze gevoed als bij de viervoeters (zoogdieren). De navelstreng is lang en vastgehecht met het ene einde aan de onderkant van de uterus als 't ware door een zuignap (placenta) en met het andere einde aan het midden van het embryo op de plaats waar de lever zich bevindt. Zoals bij de zoogdieren is ieder embryo voorzien van een chorion en afzonderlijke eivliezen" (*H.A.* VI 10). Moderne biologen wisten met deze beschrijving geen raad, aangezien de tot dan toe bekende gladde haai geen spoor van een dergelijke ontwikkeling vertoont. In 1842 echter bewees de bekende physioloog Johannes MULLER in een verhandeling: *Ueber den glatten Hai des Aristoteles*[3]), na de gladde haai die ARISTOTELES bedoelt gevonden te hebben, die van de gewone gladde haai (mustelis vulgaris) voor 't uiterlijk bijna niet verschilt, dat hij alles haarfijn en tot in bijzonderheden juist had beschreven, want ook ARISTOTELES had reeds opgemerkt dat de dooierzak die bij deze haai mede de placenta levert niet identiek is met het embryonale vlies dat bij de zoogdieren de gelijke functie uitoefent.

De ons toegemeten ruimte laat niet toe om enigszins voldoende zijn onderzoek over de geslachtsorganen en de ontwikkeling bij de niet gewervelde dieren uiteen te zetten. Stippen we daarom slechts aan dat hij het ingewikkelde genitale apparaat der inktvissen in 't bijzonder de bij enige soorten voorkomende paringsarm, de hectocotylus, juist beschrijft als ook de groei van de met hun kop aan de dooierzak vastgehechte embryo's (*H.A.* V 17), dat hij onder hetzelfde opzicht kreeften en krabben behandelt (*H.A.* IV 2) met zulk een exactheid en overvloed van details, dat hij daarin eerst door CUVIER wordt geëvenaard. Een ogenblik nog vraagt zijn kennis van de ontwikkeling der insecten onze aandacht. Het is bekend dat ARISTOTELES voor

[3]) *Sitzungsber. der Königl. Akad. d. Wissensch.*, 1842.

sommige der kleine insecten het ontstaan uit de niet-levende materie onder de inwerking der algemene natuurkrachten aannam, met dien verstande echter dat hij op deze wijze eerst een made of larve (σκώζηξ) laat ontstaan waaruit dan na verpopping het gevleugelde insect te voorschijn komt. Al kon hij dan bij de kleinere insecten, zoals wel bij de grotere, geen eitjes ontdekken, dat ook zij een larvaal stadium doorliepen ontging hem niet. Toch nam hij waar dat velen, en niet enkel grotere zoals kevers, sprinkhanen en cicaden maar ook kleinere b.v. vliegen zich door paring vermenigvuldigden. Verder beschrijft hij althans voor grotere insecten de geslachtsorganen en behandelt hij uitvoerig hun ontwikkelingsstadia, zelfs weet hij dat sommigen zoals sprinkhanen een onvolledige gedaantewisseling ondergaan. Reeds vermeldden wij dat hij het insectenei heeft gekend, toch is hij door een te ver doorgevoerde analogie met hogere dieren op dwaalwegen geraakt, zodat hij ook de pop als een tweede soort ei opvat.

Nog een vierde aspect van ARISTOTELES' biologisch weten vraagt onze aandacht en bewondering, zijn kennis namelijk van de systematiek der dieren. Het was voorzeker geen gemakkelijke taak voor het eerst — want ook hier was hij pionier — de rijke verscheidenheid der dieren in een systematische orde te brengen. Echter, deze taak was bij hem in goede handen. Niet alleen had hij bij al zijn andere gaven een systematisch talent, zoals uit zijn wijsgerige werken met name uit het Organon blijkt, maar daarenboven was hij door zijn anatomische en embryologische studies als geen ander daartoe in staat. Hij bleef dan ook eeuwenlang onbetwist meester op dit terrein, totdat LINNAEUS hem en dan nog slechts gedeeltelijk op dit gebied zou overtreffen. Een samenhangend overzicht over zijn indeling der dieren vinden wij althans in de werken die tot ons gekomen zijn nergens, maar uit de verschillende plaatsen waar hij daarover handelt is het niet moeilijk zijn rangschikking der dieren volledig samen te stellen tegelijk met de overwegingen die hem daarbij leidden.

Een eerste hoofdverdeling dan onderscheidt de dieren in twee groepen: dieren met rood bloed (ἔναιμα) en dieren zonder rood bloed (ἄναιμα) De meeste interpreten van ARISTOTELES, te beginnen met zijn compilator PLINIUS begaan hier de vergissing door te nemen dat hij met deze termen bedoeld zou hebben dieren met en zonder bloed. Niets is minder waar. Herhaaldelijk spreekt hij er over dat de tweede groep een lichaamsvocht heeft analoog met het rode bloed en met dezelfde functie (Cf. b.v. *P.A.* I 5). Deze indeling komt behoudens enkele uitzonderingen geheel overeen met ónze verdeling in gewervelde en ongewervelde dieren. Maar dat is geen louter toeval, want tegelijk verbindt hij met dit indelingsprincipe nog andere waarin deze overeenkomst haar grond vindt. Zo worden de ἔναιμα door hem gekarakteriseerd door het bezit van vier extremiteiten, de ἄναιμα door zes of meer; op een andere plaats merkt hij op dat de ἔναιμα een wervelkolom bezitten, de andere niet.

De ἔναιμα worden nu onderverdeeld in viervoetige levendbarende die haren bezitten (de zoogdieren), in viervoetige eierleggende (de reptielen en amphibieën), tweevoetige en gevederde (vogels) en dieren zonder voeten

met schubben voorzien (de vissen). Reeds vermeldden we dat aan ARISTOTELES de homologie tussen vinnen, vleugels en de extremiteiten der viervoetige dieren bekend was, maar in deze verdeling komen ze niet expliciet op de voorgrond. Zo resulteren dus vier grote klassen (γένη μέγιστα). Ieder dezer klassen worden wederom door hem — en dit is eveneens pionierswerk — in verschillende geslachten (γένη) verdeeld en deze wederom in soorten (εἴδη). In het gebruik dezer namen is hij echter niet overal constant. Deze verdeling geschiedt nu volgens nieuwe indelingsprinciepen waarbij duidelijk het streven blijkt de indeling volgens de natuurlijke verwantschap te doen plaatshebben. Terwijl de geslachten ongeveer overeenkomen met onze tegenwoordige orden en families, corresponderen zijn soorten vrijwel met de soorten van heden.

Als voorbeeld voor de verdeling der geslachten diene de volgende classificatie der levendbarenden:

1. de mens, die volgens ARISTOTELES een enkel soort vertegenwoordigt, gekenmerkt door een onstoffelijke ziel.
2. de apen die op de mens lijken, gekenmerkt door vier handvormige voeten.
3. de veeltenigen (roof- en knaagdieren en insecteneters).
4. de tweehoevigen (herkauwers).
5. de eenhoevigen.

   Als speciale groepen moeten hier nog aan toegevoegd worden:
6. de levendbarende zeedieren (walvisachtigen en vinvoetigen) wier zoogdierennatuur hij, zoals wij zagen, gekend heeft, en:
7. de vliegende levendbarenden (vleermuizen). Ook deze vormden voor latere biologen een onoplosbare puzzle. ARISTOTELES rekent hen duidelijk tot de groep der levendbarenden, want hij wijst op hun overeenkomst met de rat of de haas, op de homologie van hun vleugels met de voorste extremiteiten der viervoeters en merkt op dat de vleugels niet uit veren maar uit een huidachtig vlies bestaan.

Ook de ἄναιμα worden door ARISTOTELES in vier groepen onderverdeeld:

1. de weekdieren (μαλάκια) die de weke delen uitwendig, het skelet, indien aanwezig, inwendig hebben. Deze groep omvat bij hem enkel de inktvissen.
2. de schaaldieren (μαλακόστρακα) die de harde niet breekbare delen buiten, de weke, vlezige, delen inwendig hebben. Dit is het geval bij de kreeften en krabben.
3. de schelpdieren (ὀστρακόδερμα) wier inwendige weke delen door een hard en breekbaar gedeelte beschermd worden. Deze groep omvat de mosselen, slakken, stekelhuidigen en sponsen.
4. de insecten (ἔντομα) gekenmerkt door inkervingen hetzij over het gehele lichaam, hetzij in het bovenste of onderste gedeelte er van. Met uitzondering van de schaaldieren (kreeften) rekent ARISTOTELES hiertoe onze hedendaagse geleedpotigen alsmede de wormen. Ook deze groepen worden dan verder nog onderverdeeld. In de classificatie dezer ongewervelde dieren blijft ARISTOTELES LINNAEUS overtreffen die hier slechts twee groepen opstelde: de insecten en de wormen.

Ondanks het vele dat wij tot hiertoe vermeldden zouden we ARISTOTELES nog niet in zijn volle betekenis als bioloog gewaardeerd hebben als wij niet nog op een laatste karaktertrek zouden wijzen. In zijn streven om, zoals wij in het begin van hem hoorden, het huis en niet enkel de stenen, cement en balken te zien, m.a.w. om de grote verscheidenheid der organische wezens onder algemene gezichtspunten samen te vatten, heeft hij reeds algemene biologische wetten zo scherp geformuleerd, dat men bij het lezen daarvan zou menen een modern handboek der algemene biologie onder de ogen te hebben. Wij beperken ons ook hier tot enkele voorbeelden. De zogenaamde: „loi de balancement organique", ook wel „loi de l'économie" genoemd, die behelst dat de natuur aan één gedeelte van het lichaam uitspaart wat ze voor een ander gedeelte gebruikt, was in de 19e eeuw een voorwerp van een vrij hevige prioriteitsstrijd tussen Geoffroi ST. HILAIRE en GOETHE. Deze strijd was vrijwel overbodig, want reeds eeuwen te voren had ARISTOTELES deze wet scherp geformuleerd en herhaaldelijk toegepast. Als hij zich b.v. afvraagt waarom bij de selachia (de haaien en roggen) het skelet niet uit graten maar uit kraakbeen bestaat, geeft hij als reden genoemde wet. Want, zo verklaart hij, behalve dat de buigzaamheid, door het kraakbenig skelet verkregen, voor deze vissen noodzakelijk is om hun karakteristieke golfvormige voortbeweging in het water uit te voeren, heeft de natuur voor de beenachtige bestanddelen van hun huid (de zogenaamde placoidschubben) reeds al de aardachtige substantie opgebruikt en is ze er niet toe in staat een overvloed van materiaal voor meerdere plaatsen te besteden *(P.A.* II 9).

CUVIER († 1832) dankt zijn bekendheid wel het meest aan de door hem gevonden wet der correlatie der organen, die hij met grote virtuositeit wist te hanteren bij de reconstructie van fossiele dieren waarvan slechts enige geringe resten waren gevonden. Ook ARISTOTELES kende dit beginsel en gebruikte het, b.v. als hij de bouw en het gedrag der roofdieren afleidt uit de structuur van hun tanden *(P.A.* III 1).

Hetzelfde geldt voor de „loi de la division du travail" wier ontdekking en formulering Henri MILNE EDWARDS († 1886) voor zich meende te kunnen opeisen, en volgens welke hij de graad der volmaaktheid van de organismen bepaalde. „Dans les créations de la Nature, de même que dans l'industrie des hommes", zo zegt hij, „c'est surtout par la division du travail que ce perfectionnement s'obtient" [4]). Hij voegt er aan toe: „Ce principe de physiologie générale qui aujourd'hui est adopté par presque tous les zoologistes a été formulé pour la première fois dans un article que j'ai publié en 1827". Evenwel ook hem was reeds ARISTOTELES in het formuleren van dit beginsel voor geweest, waarbij hij eveneens de „industrie des hommes" had betrokken. Naar aanleiding van het feit dat bij de hymenopteren zoals bijen, wespen en mieren de angel, hun verdedigingswapen, niet verbonden is met de mondwerktuigen zoals bij de kleinere insecten (wantsen e.a.) maar een afzonderlijke plaats aan het einde van het lichaam verkreeg merkt hij op: „Zo dikwijls als de natuur in staat is twee gescheiden instrumenten te leveren voor

---

[4]) *Leçon d'Anatomie et de la Physiologie comparées,* 1857-83, I, 16.

twee onderscheiden functies, zodat ze elkander niet hinderen, doet zij zulks, in plaats van te handelen als de kopersmid die voor de goedkoopte 'n lantaarnhouder en 'n braadspit (ὀβελισκολύχνιον) tot één instrument verenigt *(P.A.* IV 6). Zo zouden nog meerdere voorbeelden zijn aan te halen; noemen we slechts nog de later zo beroemd geworden biogenetische wet van von Baer († 1876) die we eveneens reeds bij Aristoteles vinden, wanneer hij naar aanleiding van zijn vergelijkende embryologische onderzoekingen opmerkt, dat bij de geleidelijke ontwikkeling van het embryo der gewervelde dieren de algemene kenmerken van deze dierengroep het eerst verschijnen, daarna de minder algemene en ten slotte de bijzondere van het soort waartoe het behoort *(G.A.* II 3).

Als resultaat van ons onderzoek mogen we wel besluiten dat Aristoteles met recht aanspraak er op mag maken tot de prominente biologen gerekend te worden. Bedenken we nog daarbij dat hij alle hulpmiddelen der latere wetenschap miste, als daar zijn laboratoria en moderne instrumenten, tijdschriften en bibliotheken, geleerde genootschappen en wetenschappelijke collega's (de medewerkers immers die hij had waren geleerden eerst door hem zelf gevormd) en last not least een wetenschappelijke terminologie die hij zelf eerst moest scheppen; beschouwt men daarenboven de geweldige denkarbeid die hij op zuiver wijsgerig terrein presteerde, dan stijgt onze bewondering voor zulk een uitzonderlijke geniale geest. Inderdaad, Darwin overdreef niet als hij biologen als Cuvier en Linnaeus vergeleken bij Aristoteles slechts schooljongens noemde!

Nijmegen E. J. E. HUFFER, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Aristoteles hat nicht allein das Verdienst Begründer der Biologie, als Wissenschaft, zu sein, er muss auch für einen der grössten Biologen aller Zeiten gelten. Nicht alle biologischen Werke blieben uns erhalten; seine Schrift über die Pflanzen ging verloren, nur seine zoologischen Schriften sind uns bekannt. Sie bestehen vornehmlich aus drei grösseren Werken: die *Historia animalium*, eine Abhandlung mit dem Titel: *de partibus animalium*, und eine mit dem Titel: *de generatione animalium*. Erstaunlich an Reichtum, er behandelte 495 Tiere worunter 60 Insekten, mehr noch an genauer Wahrnehmung ist das Beobachtungsmaterial, das er in diesen Schriften angesammelt hat. Er begnügte sich aber nicht allein mit der exakten Beschreibung der Tiere, ihres individuellen und sozialen Verhaltens, auch die Anatomie und zwar die vergleichende Anatomie wurde von ihm auf hervorragende Weise praktisch ausgeübt. Besonders aber erregen seine Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte sowohl der Wirbeltiere als der Wirbellosen das Staunen eines jeden der sich mit seinen Schriften befasst. Auf diesem Gebiete entdeckte er Tatsachen, die erst in unsren Zeiten vollends gewürdigt werden konnten. Daneben hat er die Systematik des gesammten Tierreiches so klar durchgearbeitet, dass ihm darin erst Linnaeus überlegen ist. In den zoologischen Schriften des Aristoteles tritt uns schliesslich auch die

allgemeine Biologie als systematisch entwickelte Wissenschaft entgegen. Es nimmt deshalb kein Wunder, dass bei ihm schon viele allgemeine biologische Gesetze wie z.B. Geoffroi St. Hilaire's *loi de balancement organique*, Henry Milne Edwards *loi de division de travail*, von Baers *biogenetisches Gesetz* klar formuliert vorgefunden werden. Die Mängel der aristotelischen Schriften leiten sich her hauptsächlich aus dem für die damalige Zeit erklärlichen Fehlen geeigneter Hilfsmittel wie Lupe und Mikroskop, aus der oft voreiligen Verallgemeinerung von Einzelbeobachtungen, sowie aus der hie und da kritiklosen Uebernahme von angeblichen Beobachtungen anderer.

MOSES' „CORNUTA FACIES" (Ex 34, 29-35)

29 „Daarna daalde Moses van de berg Sinaï af, met de tafelen van het Verbond in zijn hand. Terwijl Moses van de berg afdaalde, wist hij niet, *dat de huid van zijn aangezicht straalde*, omdat hij met 'Jahweh' gesproken had. 30 Toen Aäron en al de Israëlieten zagen, *dat de huid van Moses' aangezicht straalde*, durfden ze hem niet naderen. 31 Eerst toen Moses hen riep, kwamen Aäron en al de leiders van de gemeenschap bij hem, en sprak Moses hen toe. 32 Nu durfden ook de andere Israëlieten naderen, en deelde Moses hun alles mee, wat Jahweh hem op de berg Sinaï bevolen had. 33 Toen Moses zijn toespraak beëindigd had, legde hij een *sluier* over zijn gelaat. 34 En telkens wanneer Moses voor Jahweh verscheen, om met Hem te spreken, verwijderde hij de sluier, tot hij weer heenging. Maar als hij dan naar buiten trad, om de Israëlieten alle bevelen mede te delen, 35 en dezen zagen hoe *de huid van Moses' aangezicht straalde*, legde Moses de sluier over zijn gelaat, totdat hij weer naar binnen ging, om met 'God' te spreken".

In de beeldende kunst wordt Israëls grote Wetgever, Moses, voorgesteld met twee hoornen, die uit zijn voorhoofd uitschieten; men denke b.v. aan Michel Angelo's Mosesfiguur van de San Pietro in Vincoli.

De oorsprong van dit motief is bekend. In de Vulgaat-tekst van Ex 34, 29-35 wordt tot driemaal toe gewag gemaakt van de „facies cornuta", het „met hoornen voorzien gelaat" (vv. 29. 30. 35), dat de grote Profeet vertoont na het contact met de Heer van het Verbond. De latijnse term komt lettertlijk overeen met de grondtekst *qâran 'ôr pânâw* (of *pené môshèh*).

Welke is de eigenlijke betekenis van deze hebreeuwse uitdrukking? En welke rol speelt dit fenomeen in Moses' openbaar leven?

I

Het werkwoord *qâran* wordt gewoonlijk vertaald door „lichtstralen uitzenden"; het is een denominativum van *qeren*, „hoorn", en benadrukt de hoornachtige vorm van de uitgezonden lichtstralen. Praktisch zien de meeste verklaarders in de hebreeuwse wending een aanduiding van een soort irradiatie, die uitging van Moses' gelaat; men vertaalt: „De huid van Moses' aangezicht glansde (of: straalde)". Soms verwijst men naar de passage uit de Ilias, waar het „lichten van Achilleus' gelaat" wordt beschreven (Il 18, 205). Binnen het raam van de Bijbel, doet men beroep op een plaats uit Habakkuk, waar, wegens de contekst, het dualis *qarnajim*, „hoornen, die uit Jahweh's handen voortkomen", eveneens op „lichtstralen" schijnt te duiden (Ha 3, 4). In feite worden de egyptische koningen soms voorgesteld met stralenbundels, die uit hun handen te voorschijn springen.

Zeker hoeft men niet te denken aan de terminologie van de Moses-zegen in Dt 33, 17, waar aan Josef „hoornen van een buffel (of van een oeros)" worden toegeschreven; in die passage treedt immers de idee van macht op

de voorgrond; de „Messias uit de stam Josef" draagt trouwens in de joodse geschriften de naam van *ba'al qarnajim*, „de bezitter van hoornen", wegens zijn suprematie boven de andere stammen. Voor Ex 34 heeft de interpreterende vertaling der LXX het *qâran* van de grondtekst in een zekere zin geentmythologiseerd, door er eenvoudig de eigenlijk bedoelde inhoud van te omschrijven als volgt: δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρωτὸς τοῦ προσώπου αὐτοῦ (of v. 30: ἦν δεδοξασμένη; of v. 35: δεδόξασται). Het uitzicht van de huid van Moses' gelaat was „verheerlijkt", er lag een δόξα of lichtglans op.

Afgaande op de griekse vertaling begrijpt men die lichtglans gewoonlijk als een „lichamelijk zichtbaar worden van Moses' zieletoestand van zeer innige gemeenschap met God; men kan vergelijken met de schittering, die op het gelaat van sommige heiligen verschijnt, in de loop van de extase" [1]. Men stelt de zaken voor alsof Moses „de goddelijke tegenwoordigheid liet uitstralen" [2], alsof er een „weerschijn van de Godsglans om Moses' gezicht was overgebleven" [3], ofwel alsof het verhaal slechts een symbolische uitdrukking poogt te schetsen van de waarheid, dat „innig verkeer met God aan de ziel als een goddelijke mogelijkheid tot uitstraling verleent, zodat diegenen, die „met ongesluierd gelaat" de glorie van de Heer als in een spiegel beschouwen, geleidelijk door die schouwing steeds volkomener tot gelijkenis met Hem worden omgevormd" [4]. De woordspeling op 2 Kor 3 springt in het oog: in die passage polemiseert Sint Paulus weliswaar tegen de sluier, die „bij de voorlezing van het Oud Verbond, over de harten der Joden blijft hangen", maar die „wordt weggenomen, als men zich wendt tot de Heer". Doch deze rabbijnse exegese belet niet dat in de geïnspireerde Exodus-tekst op Moses toepasselijk wordt geacht, wat de Apostel in 2 Kor 3, 18 voorhoudt: „Wij allen spiegelen met ongesluierd gelaat de heerlijkheid des Heren terug, en worden zelfs steeds heerlijker in Zijn beeld herschapen, zoals dit door 's Heren Geest geschiedt" [5]. De schitterglans op Moses' voorhoofd, weerspiegeling van Gods genadeglans in de begenadigde Godsman, herschept deze laatste meer en meer tot Gods volmaakte afbeelding. Sint Paulus' rabbijns-allegorische verklaring wordt kernachtig geformuleerd in een onlangs gepubliceerde homelie van de syrische monofysiet JAKOB VAN SAROEG (VIde eeuw na Chr.) over „de sluier op het gelaat van Moses": „De glans die over het gelaat van Moses lag, was Christus, die in hem straalde; maar deze glans werd aan de ogen der

---

1) Cfr *Cahiers du Centre Oriental Biblique*, n. 18 (oct. 1954); geciteerd bij A. CLAMER, *L'Exode* (Bible Pirot), 1955, 213.

2) A. GELIN, *Moïse dans l'Ancien Testament*, dans *Cahiers Sioniens, Moïse, l'Homme de l'Alliance*, Desclée, 1955, 44: „Cet homme irradie la présence divine".

3) E. AUERBACH, *Moses*, Amsterdam, 1953, 155: „Durch die lange Zwiesprache Mosches mit der Gottheit ist ein Widerschein des Gottesglanzes auf Mosches Gesicht geblieben" (ein „wirkliches Leuchten").

4) Sam. DRIVER, *The Book Exodus (Cambridge Bible)*, Cambridge, 1911, 376.

5) J. GOETTSBERGER, *Die Hülle des Moses nach Ex 34 und 2 Kor 3*, in: *Bibl. Zeitschr.* 16 (1922) 1-16, p. 11, wil 2 Kor 3, 7 δόξα καταργουμένη vertalen, niet (zoals gewoonlijk geschiedt) door: „glans die niet blijvend is" (dit zou tegen Ex 34, 29-35 zijn), maar door: „glans die optrad bij een verbond, dat wezenlijk vergankelijk was".

Hebreeën onttrokken; ze waren immers niet in staat om hem te verdragen" [6]).

II

Meerdere auteurs zijn de mening toegedaan dat het *qâran* van Ex 34, 29-35 verder reikt dan een met-glans-overtogen-zijn van Moses' aangezicht, bij het „pati divina". In plaats van in die uitdrukking een bewijs te zien dat Moses' uitzicht een gevolg was van een passieve contemplatie, laten ze opmerken dat het „gehoornd-zijn" in de grondtekst, strict genomen, niet een loutere weerslag schijnt te zijn van Moses' intuïtieve Godschouwing. De Vulgaat-tekst is hier wellicht misleidend: „Ignorabat quod cornuta esset facies sua *ex consortio* sermonis Domini". De schakering „ex" („als gevolg van") is niet met dezelfde scherpte aanwezig in de grondtekst, waar het eenvoudig om een tijdsaanduiding gaat: *b^edabb^erô 'ittô* (LXX: ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν αὐτῷ). Men zou kunnen vertalen: „Toen de Heer zijn (nieuwe) *d^ebârim* afkondigde (het „spreken" van de Heer, *dabbér*, slaat hier praegnant op de passage Ex 34, 18-26), begon Moses' gelaat er gehoornd uit te zien". Er lijkt dus eerder sprake te zijn van een chronologisch, dan wel van een oorzakelijk verband tussen Gods „spreken" en Moses' gewijzigd uiterlijk [7]).

Indien echter het „gehoornd" uitzicht, strict genomen, geen eenvoudige veruiterlijking is van Moses' Godschouwing, dan kan men zich terecht afvragen: „Welke is de juiste draagwijdte van dit gehoornd-zijn?"

In het algemeen kan men op deze vraag als volgt antwoorden. Als men de context in ogenschouw neemt, dan blijkt ten overvloede dat er slechts sprake kan zijn van een actieve legitimatie, die aan het volk („Aäron en de zonen Israëls") een religieuze schroom inboezemt. De hebreeuwse mentaliteit is nooit gericht op intiem-individuele contemplatie, doch steeds op actief-sociale dienstbaarheid. Het „gehoornd-zijn" wil namelijk Moses als uitverkoren Godsgezant doen doorgaan, en zijn mededelingen als van Jahweh uitgaande doen aanvaarden [8]). Het is immers opvallend dat Moses de aanwezigheid van Jahweh's glorie als een onderpand beschouwt voor Gods bedoeling om persoonlijk met zijn volk op te trekken, als „der mitgehende Gott" (Ex 33, 16; 34, 9). De grote Wetgever schijnt te vrezen dat God zijn bedreiging zal uitvoeren, en zijn „aangezicht" (Zijn persoon) met Israël niet zal laten meetrekken [9]). Ook in het slot van het boek Deuteronomium wordt het persoonlijk contact met Jahweh, „van aanschijn tot aanschijn", niet gezien als een passieve beleving van het „Deus intimior

[6]) Cfr *Dieu vivant* 12 (1948), 54. Zie ook p. 61: „O juif, enlève donc le voile de ton coeur, et regarde le Christ imprimé sur le visage de Moïse".

[7]) J. GOETTSBERGER, *Die Hülle*, a.c. p. 6: „Mit der Gottschauung steht der Glanz des Moses nicht in Verbindung, so nahe es läge, ihn als Widerschein der geschauten Herrlichkeit zu fassen".

[8]) Cfr P. HEINISCH, *Das Buch Exodus (Bonner Bibel)*, 1934, 244.

[9]) Cfr J. BEUMER, *Die Gottesschau des Moses*, in: *Geist und Leben* 21 (1948) 221-230, p. 225.

intimo meo", maar als een actieve zending: „Nooit stond er meer een profeet in Israël op zoals Moses, met wie Jahweh van aanschijn tot aanschijn heeft verkeerd, *zoals blijkt* uit alle tekenen en wonderen, die Jahweh hem had *opgedragen* in Egypte voor Farao en al zijn dienaars en heel zijn land te *volbrengen,* en uit al de macht en al de schrikwekkende daden die Moses ten aanschouwen van heel het volk *voltrok*" (Dt 34, 10-12).

Ook de Siracides legt als vanzelfsprekend de band tussen enerzijds „op zijn (Moses') woord geschiedden onmiddellijk wonderen (zo maakte Hij hem sterk voor de vorst, en gaf Hij hem geboden voor het volk)", en anderzijds: „en Hij liet hem Zijn glorie aanschouwen" (Si 45, 3).

De intimiteit met God wordt bewezen, doordat ze naar buiten te voorschijn treedt in Moses' zeer bijzondere opdracht. In laatste instantie moet het „gehoornd-zijn" van Moses' gelaat verklaard worden als een uitdrukking van het geloof dat Israël in de goddelijke zending van de grote Profeet stelde [10]).

De vraag blijft echter: „Duidt het gehoornd-zijn al dan niet op een materiële verzinnebeelding der uitverkiezing?". Sommige auteurs hebben namelijk gedacht aan een soort religieus gelaatsmasker met hoornen, dat Moses onmiddellijk als Godsgezant deed herkennen. Deze opinie wordt o.m. voorgehouden door H. GRESSMANN [11]), door A. JIRKU [12]), en onlangs nog door E. AUERBACH [13]). Al deze auteurs vertalen door „masker" de hebreeuwse term *maswèh* uit Ex 34, 33-35, die gewoonlijk door „sluier" (LXX: κάλυμμα; Vg *velamen*) wordt weergegeven. Tegen deze opinie kan men doen gelden dat de bedoeling van de *maswèh* blijkbaar is de schittering van Moses' gelaat te verhullen, *nadat* hij met „ongesluierd gelaat" met de Heer verkeerd, en „met ongesluierd gelaat" zijn opdracht tegenover het volk vervuld had (Ex 34, 33: „Toen Moses zijn toespraak *beëindigd had,* legde hij een sluier op zijn gelaat"). Er kan dus bezwaarlijk sprake zijn van een soort gezichtsmasker, dat Moses voor zijn gelaat hield bij het in ontvangst nemen van Gods *d^e^bârim.* Het aanwenden van een sluier om het gelaat te bedekken wordt weliswaar gesuggereerd door parallelplaatsen als Ex 3, 6 (Moses, bij het vizioen van het brandende braambos, „bedekt zijn gelaat, want hij durfde naar God niet opzien") of 1 K 19, 13 (Elias, bij het horen van de „zachte bries", waarin Jahweh tegenwoordig was, „bedekt zijn gelaat met zijn mantel"). Doch deze passages kunnen niet opwegen tegen de klaarblijkelijke bevestiging van de tekst, volgens dewelke Moses „de sluier verwijdert", als hij tot God nadert. Indien dit zo is, vervalt de door GRESSMANN vooropgezette gelijkaardigheid met sommige godsdienstige gewoonten der Grieken, waar de priesters, bij de raadpleging van het orakel, πρόσωπα (toneelmaskers) voor hun gelaat aanbrachten.

---

10) *Cahiers du Centre Oriental Biblique,* a.c.: „simple traduction de la foi en la mission divine du prophète".

11) H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit,* Göttingen, 1923, 249: „Maske".

12) A. JIRKU, *Die Gesichtsmaske des Mose,* in: *ZDMG* 67 (1944) 43-45.

13) E. AUERBACH, *Moses,* l.c., p. 157.

Misschien kan men echter toch iets goeds van GRESSMANN's hypothese overhouden, namelijk de orakel-contekst. Als men zorgvuldig toekijkt valt het dadelijk op dat de kritische auteurs de passage Ex 34, 29-35 wel in haar geheel aan de Priesterschrift (P) toewijzen [14]), doch dat de pericope in werkelijkheid een onmiskenbare dubbelheid vertoont. De verzen 29 tot 32/33 hebben blijkbaar betrekking op het éénmaal voorgekomen feit van Moses' „afdaling van de berg" (zo de LXX; de hebreeuwse Masoretentekst leest: de berg Sinaï), nadat hij de twee stenen tafelen der Wet had ontvangen. De verzen 33/34 tot 35 anderzijds wekken de indruk, dat hier een gebeurtenis, die oorspronkelijk als éénmaal voorgekomen beschouwd werd, tegen de bedoeling van de verhaler in, tot een regelmatige procedure omgevormd werd [15]).

Wellicht kan men, met GRESSMANN, onderstellen dat de verzen 33-35 oorspronkelijk zijn, en dat het eerste gedeelte van de pericope, nl. Ex 34, 29-33, een latere aetiologische verklaring vormt voor de vaststaande praktijk, die in de originele verzen 34-35 beschreven wordt [16]). Maar in elk geval lijkt het onmogelijk om de pericope zonder meer aan P toe te schrijven. Men vindt wel typische trekken van de Priestercodex, bv. termen als *'édut* (v. 29), of *'édâh* (v. 31), of *har sinaj* (vv. 29 en 32). Doch anderzijds staat het vast dat volgens P de opperpriester („Aäron") de énige Israëliet is, die, eens in het jaar, in het „heilige der heiligen" mag binnengaan (Lv 16, 34: cfr He 9, 7). Wel houdt de priesterlijke traditie er rekening mede, dat de Stichter van het Jahwisme, Moses, meer dan eens in contact getreden is met de Openbaringsgod; Jahweh belooft aan Moses: „Daar (op het verzoendeksel der Verbondsark) zal Ik mij aan u openbaren, en...... zal Ik alles meedelen, wat Ik u voor de Israëlieten heb te bevelen" (Ex 25, 22; 29, 42; Lv 1, 1; al deze teksten zijn van P). Doch de Priesterschrift beschouwt deze openbaringen klaarblijkelijk als vrij uitzonderlijk; en in elk geval vertoont de P-traditie een aanzienlijk verschil met de „elohistische" overleveringen in verband met de „openbaringstent". Men leze b.v. Ex 33, 8-9. 11 E: „Iedereen, die Jahweh wilde raadplegen, moest zich naar de openbaringstent begeven, die buiten de legerplaats lag. Telkens nu als Moses zich naar de tent begaf, kwam al het volk aan de ingang van zijn tenten staan, en staarde Moses na, tot hij de tent was binnengegaan. Zodra Moses dan binnen de tent was gekomen, daalde de wolkkolom neer, en

---

14) J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlijn, 1899², 83 en 97; H. HOLZINGER, *Kommentar zu Exodus (Kurzer Handkomm.* Marti), Tübingen, 1900, 110; H. HOLZINGER, in E. KAUTZSCH, *Die heilige Schrift des Alten Testamentes*, 1909/10³, p. 137; Br. BAENTSCH, *Ex. Lev. Numeri übersetzt und erklärt (Handkommentar* Nowack), Göttingen, 1903, 285. — Cfr J. HOFBAUER, *Die literarische Komposition von Exodus Kap. 19-24 und 32-34*, in: *ZKT* 56 (1932) 475-529.

15) H. HOLZINGER, in E. KAUTZSCH, *Die heilige Schrift*, l.c., 4de uitg. 1922 (23), 153. Dezelfde opinie wordt reeds verdedigd door J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 1897³, 97: „haggadische toevoeging", en door B. D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien*, 1908-1912, III. *Das Buch Exodus*, 80: „late toevoeging". — Cfr J. MORGENSTERN, *Moses with the Shining Face*, in: *HUCA* 2 (1925) 1-27, p. 1.

16) H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*, l.c., p. 246.

plaatste zich voor de ingang van de tent, waar Jahweh met Moses sprak... Dan sprak Jahweh tot Moses van aanschijn tot aanschijn, zoals iemand spreekt met zijn vriend" (cfr, voor dit laatste vers, Nm 12, 7v). Het is verder merkwaardig, dat deze E-traditie min of meer geïsoleerd staat; ze is onverenigbaar met Ex 33, 20, waar de „jahwistische" overlevering ook op Moses Jahweh's woorden toepast: „Geen mens kan Mij zien en leven" [17]).

In Ex 34, 29-35 heeft men blijkbaar de twee opvattingen naast elkaar: het *Distanzgefühl* tegenover Jahweh (van P, en, enigszins, van J), en de „Verbondstent-familiariteit" (van E). Daarom is het waarschijnlijk dat een oorspronkelijke E-tekst geglosseerd werd door de eind-redactor van P [18]). Deze priesterlijke re-interpretatie stelt Aäron meer op de voorgrond, en bepaalt de rol van Moses tot één enkel gebeuren, de ontvangst namelijk en de overbrenging der Wettafelen. De glossator is er blijkbaar van overtuigd dat de schenking van *d^e^bârim* („geboden"; cfr Ex 20, 1) een zeer speciaal en zeldzaam feit uitmaakt, dat niets te maken heeft met een gevestigde orakelpraktijk (zoals Ex 34, 33-35 insinueert). Met nadruk wordt het uitzonderlijk belang en dus de relatieve zeldzaamheid van Jahweh's initiatief bij deze aangelegenheid onderstreept, wanneer Ex 24, 12 Jahweh de woorden in de mond legt: „Ik wil u de stenen tafelen geven met de wet en de geboden, die Ik tot hun onderrichting heb opgeschreven" (cfr Ex 20, 1).

Het oorspronkelijk verhaal van Ex 34, 29-35 (na de wegsnoeiing van de priesterlijke glossering) komt in hoofdzaak overeen met de elohistische passage van Ex 33, 7-11. In dit verhaal nu valt op dat Moses' contact met de Godheid louter gericht is op de legitimatie, waardoor de Profeet, in naam van God, Diens *d^e^bârim* meedeelt, nadat God die hem in een gesprek „zoals een vriend spreekt met zijn vriend" (Ex 33, 11) heeft kenbaar gemaakt. Onmiddellijk na dat „gesprek", keert Moses naar de legerplaats terug; dan bidt hij tot Jahweh als volgt: „Zie, Gij beveelt mij dit volk te doen optrekken; maar Gij laat mij niet weten, wie Ge met mij mee zult *zenden*. Toch hebt Gij mij gezegd: Ik heb u *uitverkoren*, en ge hebt genade gevonden in Mijn ogen" (Ex 33, 12).

---

17) In alle tradities geldt de stelregel, dat God zien de dood met zich meebrengt. Voor de Jahwist, kan men verwijzen naar Gn 32, 31: „Ik heb God gezien van aanschijn tot aanschijn, en ben toch in leven gebleven (Jakob)" of Ex 19, 21: „Waarschuw het volk, de omheining niet te verbreken om Jahweh te naderen, en Hem te aanschouwen; want velen van hen zouden vallen". Voor de Priesterschrift, zie Lv 16, 2: „Zeg aan uw broeder Aäron, dat hij niet ten allen tijde in het heiligdom mag komen...... anders zal hij sterven", of Nm 4, 20: „Zelf mogen ze (Aäron en zijn zonen) niet binnengaan, om zelfs maar een ogenblik de heilige zaken te zien; anders zouden ze sterven". In de elohistische overlevering vragen de Israëlieten: „Laat God niet met ons spreken, anders zullen we sterven" (Ex 20, 19). Dezelfde opvatting keert terug in Dt 5, 25: „Zo we nog langer de stem van Jahweh, onze God, moeten *horen*, zullen we sterven; want welk schepsel, dat, zoals wij, de stem van een levende God heeft gehoord, die spreekt uit het vuur, kan in leven blijven?" (cfr Dt 18, 16).

18) J. MORGENSTERN, a.c., p. 5, n. onderstelt volgende „interpolaties" in priesterlijke zin: V. 29 a: de vermelding der twee stenen tafelen; 31 a: de vermelding van Aäron en de leiders van de gemeenschap; 32: de vermelding van „alle zonen Israëls".

Moses verlangt dus te weten of hij blijft „genade vinden" in Jahweh's ogen, m.a.w. of hij steeds door God over Israël aangesteld blijft, en of Israël steeds „Gods volk" mag heten (Ex 33, 13). Gelijk de „jahwistische" compromis-theofanie van Ex 33, 22 v (God „van achteren" zien, want „Zijn aanschijn kan niemand aanschouwen, zo hij in leven wil blijven"; in Ex 34, 6 J is er sprake van Jahweh's „voorbijgaan"), zo is de oorspronkelijk „elohistische" passage (Ex 34, 34-35) er slechts op bedacht Moses als een bijzonder uitgelezen werktuig van God te kenschetsen. Om die bevoorrechte positie van de grote Wetgever te omschrijven, maakt de Siracides gebruik van een zeer sterke term: „Want Hij (Jahweh) eerde hem (Moses) als een god" (Si 45, 2; Hebr.: *ké'lôhim*).

Dat Moses, als initiator van de israëlietische godsdienst, in „de sfeer van het goddelijke" werd opgenomen, blijkt ten overvloede uit de H. Schrift. Daarop wijst in de eerste plaats zijn statuut van παράκλητος, d.i. voorspreker in naam en ten voordele van de hele gemeenschap der „kinderen Israëls"[19]). Zoals Abraham (Gn 19, 17) vóór hem, en zoals andere profeten na hem, een Samuël (1Sm 7, 5; 8, 6; 12, 19. 23), een Eliseus (2 K 4, 33: opwekking van een knaapje; 5, 11: genezing van Naäman), een Jeremias (7, 16 en 11, 4: negatief, 14, 7. 32; 32, 16; 37, 3; 42, 2. 4. 20), of een Job (42, 8; cfr Ez 14, 14), verschijnt Moses hier als de man van het „profetisch gebed" (Fr. Heiler). Met God worstelt hij voor het welzijn der gemeente, b.v. na de oprichting van het „gouden kalf": „Ach, Jahweh, waarom zoudt Gij uw woede koelen op uw volk, dat Gij met grote kracht en sterke hand uit Egypte hebt geleid" (Ex 32, 11; cfr Dt 9, 26). Israëls vijanden mogen de indruk niet hebben dat Jahweh zijn volk uit het slavenhuis van Egypte verwijderd heeft om het in de woestijn te laten omkomen; voor Zijn eigen faam (cfr Nm 14, 15 v) moet Jahweh aan Israël geen straf opleggen[20]), en liever aan de Aartsvadersbelofte denken (cfr 2 K 13, 23, of Dt 9, 5. 26-28). Moses' vertrouwvolle παρρησία (cfr 2 Ko 3, 12) bewijst hoe intiem hij met Jahweh omging. Inderdaad „kreeg Jahweh spijt over het onheil, waarmede Hij zijn volk had bedreigd" (Ex 32, 14).

Meer dan eens treedt Moses' plaatsvervangend gebed op de voorgrond. Als het volk in de woestijn klaagt, durft Moses het aan „boos" tot Jahweh te spreken: „Waarom doet Gij Uw dienaar dit leed aan, en vind ik zo weinig genade in uw ogen, dat Gij mij de last van heel dat volk maar laat torsen?...... Ik kan dat volk alleen niet dragen; het is mij te zwaar. Wanneer Gij mij zo blijft behandelen, laat mij dan liever sterven, indien ik genade gevonden heb in uw ogen, opdat ik mijn ellende niet langer hoef aan te zien" (Nm 11, 10-15 J). En Jahweh gaf Moses ten antwoord: „Is Jah-

---

[19]) Cfr N. Johannson, *Paraklctoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchistentum*, Lund, 1940.

[20]) Hetzelfde motief komt vaak voor; cfr Ex 9, 16: „Ik laat u in leven, om u mijn almacht te tonen, en mijn naam te verkonden over de gehele aarde"; Is 48, 9: „Ik bleef alleen lankmoedig ter wille van Mijn naam; ter wille van Mijn glorie spaarde Ik u, en vernielde Ik u niet"; Ez 20, 9. 22. 44; Dn 9, 15; Ps 106, 8.

weh's hand soms te kort? Nu zult ge zien, of mijn woord uitkomt, of niet!" (Nm 11, 23 J). Bij meerdere andere gelegenheden doet Moses zijn voorspraak bij Jahweh gelden, ten voordele van zijn melaats-geworden zuster Maria (Nm 12, 13 J), na de opstand van het volk in de woestijn (Nm 14, 11-25 J), of bij de episode der giftige slangen (Nm 21, 7 E: „Bid Jahweh toch, dat Hij de slangen van ons wegneemt; en Moses bad voor het volk"). En bij elk van deze gelegenheden schenkt Jahweh vergiffenis, „op de bede van Moses" (Nm 14, 20).

De „genadige" God (cfr Ex 33, 20: „Ik ben genadig wie Ik genadig, en barmhartig wie Ik barmhartig wil zijn"; Ex 34, 6; Nm 14, 17: „Jahweh is een barmhartige en ontfermende God, lankmoedig, vol van liefde en trouw") is de bron waaruit Moses „genade" ontvangt, met het oog op zijn roeping, Zijn dienst voor het volk. De hele contekst van Ex 34, 29-35 spreekt van „genade vinden" en van „uitverkoren-worden" (Ex 33, 12. 13. 16. 17; 34, 9). Steeds echter gaat de genadevolle uitverkiezing vergezeld van een grenzeloze „toewijding" (een echt „geconsacreerd-zijn") aan de belangen van de medemensen. Dit is de zin van Jahweh's belofte aan Moses in Ex 34, 10: „Ik sluit een verbond *met u;* ten aanschouwen van heel het volk zal Ik wonderdaden verrichten, zoals er nog nooit op de ganse aarde en onder enig volk zijn gewrocht; en heel het volk, waaronder ge leeft, zal het werk van Jahweh zien. Ja, ontzaglijk zal het zijn, wat Ik voor u ga verrichten".

Moses verschijnt dus in de Bijbel als de bevoorrechte, de uitverkorene, die getuige is van Jahweh's wonderdaden voor Israël. Deze abstracte idee wordt nu concreet voorgesteld door de „hoornen" op zijn voorhoofd. Dat er sprake zou zijn van een toneelmasker, hebben we reeds hoger uitgesloten. Evenmin kan men énige historische waarde hechten aan de legendarische uitleg van de *midrasj:* „Als Moses met de stift de „tien woorden" geschreven had, bleef er een weinig van de schrijfstof over; daarmede raakte hij zijn hoofd aan, en onmiddellijk sprongen er glanzende stralen uit, zoals geschreven staat: „En hij wist niet dat zijn gelaatshuid stralen uitzond" [21]).

Onlangs heeft men een uitleg gezocht door te wijzen op het feit, dat de mesopotamische koningen, goden en genieën, voorgesteld worden met een soort hoofdbedekking, die met hoornen versierd is [22]). In de bekende Gierstele van Naramsin, koning van Akkad (omstreeks 2200 v. Chr.) is de monarch reeds afgebeeld met een dergelijke hoornen hoofdbedekking, „symbool van goddelijkheid en goddelijk koningschap" [23]). En nog in de late periode der Kassieten-vorsten (XV-XIVde e. v. Chr.) gaat koning Agukakri-me er groot op, dat hij de hoofden van Marduk en Sarpanitu versierd heeft „met de eerbiedwaardige hoorn-diademen, diademen van over-

---

21) A. Wünsche, *Der Midrasch Schemot Rabba (Ex),* Leipzig, 1882, 327.

22) A. Robert, *Médiation (dans l'AT),* in: *DBS,* fasc. XXVII, 1954, 1002. Deze auteur verwijst naar E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* Parijs, 1945, 13-15.

23) E. D. van Buren, *Concerning the Horned Cap of the Mesopotamian Gods,* in: *Or* 2 (1943) 318-327.

heersing, tekenen van goddelijkheid" [24]). De verschijning van een hoornvormige hoofdbedekking zou dus ook bij Moses op zijn goddelijk karakter (niet statisch-essentieel, maar dynamisch-functioneel gezien) kunnen wijzen.

Deze opinie lijkt ons te zeer aan te leunen bij de opvatting van het hebreeuwse *maswèh* als een masker. Misschien is het verkieslijker de aandacht te trekken op een ander gegeven uit de oud-oosterse wereld. Zowel de koningen als de goden zijn vanaf de oudste mesopotamische teksten, omringd met een soort aureool of lichtstraal (in het sumerisch *ní*, in het akkadisch *melammu)*. Men kan dit begrip vergelijken met het polynesisch equivalent *tabu*, aangezien ook voorwerpen (wapens, heiligdommen) eveneens die straling uitzenden [25]). Moses — evenals de mesopotamische koning — is „beeld", d.i. vizier van God, en bezit dus die glans of aureool, die, in eerste instantie, van God uitgaat. In feite verzekert diezelfde lichtglans zijn legitimatie van Godswege: het feit dat Moses een goddelijk uitzicht vertoont, en dus deelheeft aan Gods *melammu*, bewijst voor iedereen, die naar hem opkijkt, de ernst en de soliditeit van zijn zending [26]). Bij de assyrische koningen is de *melammu* van de vorst duidelijk een participatie van de lichtglans der godheid [27]); hetzelfde geldt voor Moses. Diens lichtend gelaat, dat hem als uitverkorene en met Gods macht voorziene vizier kenmerkt, is eveneens een afschaduwing van het „stralend mild gelaat", waarmede Jahweh Zijn genadevolle uitverkiezing bekend maakt.

De uitverkiezing der „vaderen" is gebonden aan „het licht van Gods aanschijn" dat over hen lag: „Neen, niet met hun zwaard namen zij bezit van het Land, niet hun arm bracht hun zege, maar het was Uw rechterhand en Uw arm en het licht van Uw aanschijn, omdat Gij hen liefhadt; Gij waart het, mijn Koning en God, die Jakob de zege verleende" (Ps 44, 4 v). In aansluiting bij dergelijke opvattingen, verschijnt Moses' „cornuta facies" als een sprekend symbool van Jahweh's barmhartige tegemoetkoming. Gods glimlach ligt, als het ware, over hem, naar de formule van de priesterzegen: „Jahweh doe zijn aanschijn over u lichten, en zij u genadig" (Nm 6, 25).

Van Job in zijn glorietijd getuigt de onschuldig lijdende zelf: „Lachte ik hen (de andere mensen, jongemannen, grijsaards, en edelen) toe, ze durfden het niet geloven, en vingen het stralen van mijn aangezicht op" (Jb 29,

---

[24]) E. SCHRADER, *Keilinschriftliche Bibliothek*, Berlijn, 1889-1915, III, 1, pp. 140-41. Cfr J. DE FRAINE S.J., *L'Aspect religieux de la royauté israélite*, Rome, 1954, 223.

[25]) A. L. OPPENHEIM, *Akkadian pul(u)h(t)u and melammu*, in: *JAOS* 63 (1943) 31-34.

[26]) In de egyptische koningsgraven van Loeksor is het merkwaardig — we konden het met eigen ogen vaststellen — dat, op de oude muurschilderingen, de figuren van goden en machtigen niet alleen met een speciale kleur (het rood) afgebeeld zijn, maar dat daarenboven die rode tint „rayonneert", als een straling uitzendt, terwijl dit niet het geval is voor de lagere gestalten (waar de tint, ofschoon dezelfde, niet rayonneert). Hier schijnt dus de schittering eveneens verbonden te zijn aan een hogere waardigheid en zending.

[27]) Cfr H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum AT*, 1926², 351, waar Sargon (722-705) in dezelfde tekst enerzijds melding maakt van zijn persoonlijke „vreesaanjagende lichtglans", doch anderzijds de overwinning op Asjdod (711) toeschrijft aan „de vreesaanjagende lichtglans van mijn Heer Assjoer". — Het verlies van de koninklijke waardigheid wordt betekend door de formule: „Men ontnam aan de koning zijn *melammu*"; cfr J. DE FRAINE, *L'Aspect religieux*, l.c., pp. 70 v.

24). Wat geldt van een mens, geldt in veel hogere mate van God. Voor het bewustzijn van de vrome Israëlieten was Gods gunst, het „stralen van Zijn aangezicht", het veilige, ja het énige onderpand van duurzame „vrede": „Wie verleent ons geluk? Laat het licht van Uw aanschijn over ons opgaan! Jahweh, Gij bereidt mijn hart grote vreugd" (Ps 4, 7); „Gelukkig het volk, dat nog jubelen kan en wandelen in het licht van Uw aanschijn, o Jahweh, dat zich altijd verheugt in Uw naam!" (Ps 89, 16 v).

Omdat God „Israël leidt, vol vreugde, door het licht van Zijn glorie, met zijn ontferming en gerechtigheid" (Ba 5, 9), legde Hij op het gelaat van Zijn dienaar Moses een verblindende weerglans van Zijn eigen heerlijkheid. Evenals die andere voorloper van Christus, Johannes de Doper, werd ook Moses omgevormd tot „een brandende en hel schijnende lamp" (Jo 5, 35), ten voordele en ten dienste van het Godsvolk. Maar hij kon die functie slechts uitoefenen als *'ebed* („dienaar") van Diegene waarvan de Profeet getuigde: „Jahweh zal een eeuwig licht voor u (Israël) zijn, en uw God wordt uw luister" (Is 60, 19).

Leuven J. DE FRAINE, S.J.

SOMMAIRE

Dans Ex 34, 29-35 il est question, jusqu'à trois fois, de l'expression énigmatique *qâran 'ôr pânâw,* que la Vulgate a rendue par „cornuta erat facies sua". On sait que cette expression est à l'origine des représentations artistiques de Moïse, p. ex. de la célèbre statue de Michel-Ange. Le présent article veut déterminer le sens exact de cette locution, et le rôle du phénomène en question dans la vie du grand Législateur israélite.

D'ordinaire on traduit le verbe *qâran* (dérivé du substantif *qeren,* „corne") par: „la peau de son visage rayonnait" (Bible de Jérusalem). On renvoie à Ha 3, 4, ou à la traduction des Septante: δεδόξασται, ou enfin au parallèle néo-testamentaire de 2 Co 3, 18.

On peut observer que le rayonnement du visage de Moïse n'est pas tellement une conséquence du colloque avec Dieu qu'une circonstance concomitante *(b^edabb^erô 'ittô* indique une simultanéité chronologique). Il ne s'agit pas d'un effet du *pati divina,* mais l'hagiographe souligne la légitimation que Yahvé confère à son mandataire. La communication de la gloire divine consacre Moïse comme l'Envoyé spécial de Dieu (Dt 34, 10-12).

Quelques auteurs (Gressmann, Jirku, Auerbach) ont tâché de découvrir un indice matériel de cette élection: ils renvoient au terme *maswèh,* qui signifierait d'après eux, non „un voile" mais un „masque" (πρόσωπον). Malheureusement le texte d'Ex 34, 35 dit expressément que Moïse remettait le *maswèh* sur son visage, *après* avoir annoncé au peuple les *d^ebarim* de Yahvé.

Il est néanmoins possible de retenir quelque chose de l'hypothèse de Gressmann, à savoir le contexte oraculaire. L'analyse minutieuse d'Ex 34, 29-35 P révèle une dualité de conception: les vv. 29-32 se rapportent à l'événement

du Sinaï, tandis que les vv. 33-35 font plutôt allusion à la pratique constante décrite dans Ex 33, 8-9. 11 E. On peut supposer qu'un texte ,,élohiste" fut glosé par le rédacteur final ,,sacerdotal"; mais, de toute façon, la pointe du passage réside en ceci que Moïse est présenté comme un instrument de choix, comme un privilégié de Yahvé. La παρρησία du grand Législateur (cfr Ex 32, 14) démontre à l'évidence le rôle providentiel qui lui est dévolu dans l'économie du salut. L'idée abstraite d',,élection" s'exprime par l'image concrète des ,,cornes" lumineuses. On a parlé récemment de la coiffure à cornes, ,,symbole de divinité et de royauté divine"; mais ce rapprochement nous semble trop tributaire de l'opinion concernant le masque oraculaire. Pour ce motif nous voudrions attirer l'attention sur la notion mésopotamienne de *ní* (sumérien) ou de *melammu* (assyrien), v'est-à-dire d'une sorte d'auréole divine, marque évidente de l'appartenance du roi à la sphère divine. Moïse, ,,serviteur" (*'ebed*) de Yahvé, porte un reflet puissant de la ,,face" de son divin mandant; Aaron et les ,,fils d'Israël" sont frappés de stupeur en contemplant sa face rayonnante (Ex 34, 30), et sont prêts à recevoir les commandements divins qu'il apporte.

DE THEOLOGIE VAN PSEUDO-DIONYSIUS DE AREOPAGIET

KRITISCHE BESCHOUWINGEN

In zijn laatste boek heeft Walther VÖLKER de geschriften van pseudo-Dionysius de Areopagiet in studie genomen, om de mystieke leer van deze geheimzinnige auteur uit de christelijke Oudheid te onderzoeken [1]. Als tegenhanger en complement tevens van Abbé ROQUES' werk over de hiërarchische structuur van de cosmos [2], wil dit boek, vanuit de geheime mystieke ervaringen van de onbekende schrijver, de zin en het wezen van contemplatie en extase in de *Areopagitica* bepalen, om de „mystiek" in een nieuwe synthese te ondervangen.

Theologen mochten terecht veel van dit nieuwe werk verwachten. Want niet alleen voor mystieken in de Middeleeuwen was pseudo-Dionysius het grote gezag; ook op het thomisme heeft zijn leer een diepe invloed uitgeoefend, waarvan de gevolgen nog onvoldoende zijn nagewezen [3]. Toch heeft het boek van Völker zijn beloften niet ingelost. Men kan aan de indruk niet ontkomen dat deze studie Völker's stelling — ook door P. J. DANIÉLOU verdedigd — wil doen ingang vinden, dat nl. pseudo-Dionysius voor zijn mystieke leer afhankelijk is van Gregorius van Nyssa. Afgezien van de waarde der gegeven bewijsvoering — het aangebrachte materiaal is inderdaad kostbaar voor historici — houden wij een dergelijk procédé voor vrij gevaarlijk, en van 'hineininterpretieren' niet vrij te pleiten: zolang het pseudonymaat niet is opgeheven, lijkt het ons veiliger, zoniet noodzakelijk, alleen de gegevens van de geschriften zelf in consideratie te nemen, en uitsluitend met deze elementen de eigenlijke inhoud van de *Areopagitica* te synthetiseren. Men kan zich zelfs afvragen of het nog langer verantwoord is, voortgaande op de traditionele interpretatie van deze geschriften, een „mystieke ervaring" als uitgangspunt te nemen voor hun verklaring. De aanwijzingen voor een authentieke christelijke ervaringswerkelijkheid bij de schrijver zijn zo zwak, en daarenboven nog opgeschroefd door het aureool van zijn vermeende apostoliciteit, dat een dergelijk uitgangspunt zich veeleer als een hinderlijk a priori voordoet: de exacte duiding van de mystieke

---

1) W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius,* Wiesbaden, 1958. Aan dit boek gingen studies vooraf over de Alexandrijnen Philo, Clemens en Origenes, alsook over Gregorius van Nyssa. Een studie over Maximus Confessor wil deze imposante reeks bekronen. Over het vermelde boek publiceren wij een bespreking verder in deze aflevering, zie blz. 89-91.

2) R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys,* Paris, 1954.

3) Zie M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1950, blz. 193.

leer bij pseudo-Dionysius wordt er niet alleen sterk door bemoeilijkt, maar uiteindelijk ook onmogelijk gemaakt.

Laat hij zijn aanspraak op de titel van „doctor mysticus" varen, dan mag nog de vraag gesteld worden of de Areopagiet zich kan beroepen op waardevolle theologische inzichten. Raakt zijn leer de kern van de christelijke Openbaringswerkelijkheid en volgt zij hierin de theologie van de Griekse Vaders? Of staan we hier voor een eerlijke en goed bedoelde poging om een bestaande filosofie in christelijk perspectief te plaatsen?

Om de zin van zijn „theologie" te achterhalen, lijkt het ons aangewezen het tweede hoofdstuk van zijn traktaat *Over de Goddelijke Namen* aan een zorgvuldige analyse te onderwerpen [4]).

De inleiding op het traktaat van de Goddelijke Namen

Het is vrij moeilijk een chronologische volgorde op te maken van de vier werken, die door de Areopagiet werden geschreven. Begint zijn oeuvre met de *Engelenhiërarchie* en de *Kerkelijke Hiërarchie*, zoals in de Griekse patrologie van Migne staat aangegeven, of vangt het aan met de *Goddelijke Namen*, waarbij dan de *Mystieke Theologie* aansluit? Voor deze studie heeft dit dispuut weinig belang: van ons onderzoek kunnen we immers zonder schade de twee Hiërarchieën uitsluiten, zodat we enkel de *Goddelijke Namen*, een klein traktaat over de mystieke theologie en enkele van zijn Brieven hoeven te beschouwen. Deze werken zijn zozeer op elkaar afgestemd, dat zij een geheel vormen en met de vorige twee traktaten enkel de ontologische structuur gemeen hebben.

Het traktaat over de Goddelijke Namen heeft een opvallend lange inleiding, die drie van de dertien hoofdstukken voor haar rekening neemt. Deze inleiding doet erg geheimzinnig aan: laten we dit niet zonder meer aan de afgrond van Gods mysterie, waarin de Areopagiet zich wil verdiepen, toeschrijven. Haar bevreemdend karakter wijten aan de „terughoudendheid van de mystieken" — zoals Völker het doet voor de extase bij onze auteur [5]) — overtuigt hier allerminst. Trouwens, de geheimzinnige sfeer van deze inleiding werkt eerder verwarrend op de lezer van dit theologisch traktaat. Eerst moet men wennen aan de stijl en de ongewone uitdrukkingen, die ontleend zijn aan de mysteriëntaal. Maar juist het hele betoog, dat na lang geredeneer en telkens hernomen bewijsvoeringen dan eindelijk toch bij de eerste Naamverklaring belandt, wekt een zekere malaise en doet het vermoeden ontstaan dat de auteur hier zijn echte bedoelingen verbergt en voor ons bedekt houdt. Deze bedoelingen te achterhalen en duidelijk te formuleren is wel een eerste opgave voor elke objectieve Dionysius-verklaring.

---

4) Een kritische tekst is momenteel nog niet uitgegeven, hoewel reeds in het vooruitzicht gesteld door de Franse collectie *Sources chrétiennes*. Voorlopig is er een gemakkelijk bereikbare tekst in P.G. 3 van Migne, waar als derde traktaat in Griekse tekst is aangegeven Περὶ τῶν Θείων ὀνομάτων. We gebruiken echter de Latijnse afkorting D.N. (De divinis Nominibus) in onze citaten.

5) Zie W. Völker, o.c., blz. 206.

Veel geheimzinnigheid wordt echter reeds opgeheven bij de vaststelling dat deze inleiding feitelijk een verdekte apologie is voor de „negatieve theologie" van de Areopagiet. Deze transcendente Godskennis, de enige die, naar zijn opvatting, bij machte is de transcendente en onkenbare God te raken door het „niet-kennen" (ἀγνωσία), vormt de inhoud van het kleine traktaat, de *Mystieke Theologie*. Aan deze kenact geeft pseudo-Dionysius uiteindelijk de voorkeur boven de andere, de „affirmatieve" Godskennis, nl. God te kennen door zijn namen uit de gewone kenorde te bevestigen.

Het is niet mogelijk hier een verantwoorde uiteenzetting te geven van de gehele ontologie en de kenleer bij pseudo-Dionysius [6]). Volgend overzicht verstrekt echter de voornaamste elementen die nodig zijn om dit betoog te kunnen volgen.

	De Goddelijke Namen	*Mystieke Theologie*
ontologie	God is alles, want Hij is oorzaak.	God is niets, want Hij is overwezenlijk (ὑπερούσιος).
	Voortkomst (πρόοδος) en openbaring (ἔκφανσις).	Transcendentie en niet-zijn.
kenleer	Hij heeft alle namen, want men kent Hem door alles (d.i. zijn participaties).	Hij heeft geen naam, want men kan Hem niet kennen noch zeggen.
	Affirmaties (θέσεις)	Abstractieve negatie (ἀφαίρεσις)
	van de geest (νοῦς),	van de eenheid boven de geest (ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν),
	door een kennis (γνῶσις).	door een niet-kennen (ἀγνωσία).

Zijn voorliefde voor de negatieve theologie laat de schrijver niet dadelijk blijken: slechts geleidelijk, met veel omzichtigheid, en met nog meer geheimzinnigheid, onthult hij zijn stellingen. Gewis, hij zal Gods Namen uit de affirmatieve kenactiviteit verklaren, maar vóór met de eerste Naam een aanvang is gemaakt, weet Dionysius het duidelijk te maken hoe de onkenbare God niet door de affirmatieve namenkennis, maar door een andere, een verhevener vorm gekend wordt: het totale niet-kennen.

De hoofdzaak van de apologie voor het transcendente „niet-kennen" is zodoende met het eerste hoofdstuk gegeven. In het derde hoofdstuk zal het gebed tot de Triniteit, en het hoge gezag van een enigmatische bekeerling, Hiërotheus, deze stellingen nog geredelijker doen ingang vinden bij de vrome lezer.

---

6) Een uitvoerige verklaring van dit schema geven wij in ons boek: *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite.* Het is aangekondigd in de filosofische reeks van Museum Lessianum, Leuven.

Intussen geeft de Areopagiet, in het kader van deze discussie nopens affirmatieve en negatieve theologie, reeds enkele series goddelijke Namen, zodat de lezer met vele Godsnamen ongemerkt vertrouwd geraakt. Het blijkt immers bij enig nazicht, dat pseudo-Dionysius bepaalde groepen wil onderscheiden in de rijke verscheidenheid van Godsnamen: nu eens in lyrische vervoering neergeschreven, worden ze wat verder weer strak en berekend opgesomd.

Dit alles aan dichterlijke inspiratie met mystieke geladenheid toeschrijven gaat niet op. Een zekere gelijkvormigheid in de opsommingen en het herhalen van bepaalde structuren bracht ons op de idee een zorgvuldige analyse te maken van alle namengroepen en die in tabellen naast elkaar te plaatsen. Tevens werd de tendenz blootgelegd, die achter het herhaalde hergroeperen van deze reeksen steekt, zodat terecht de vraag mag gesteld worden: wat bedoelt pseudo-Dionysius uiteindelijk in zijn lange inleiding, met dat moeizaam vrijstellen van „zijn" namenschema? De hele opzet zal misschien meer licht brengen in de diepere opvatting die hij heeft omtrent theologie, en inzicht geven in het eigenlijke karakter van deze enigmatische schriften.

Drie soorten van Godsnamen

Zover de overladen stijl en de bevreemdende woordenschat van deze inleiding het vrijgeven, zien we volgende groepen van goddelijke Namen zich aftekenen. Vooreerst zijn er de transcendente namen, die met de negatieve theologie verband houden: het zijn de namen die een negatie uitdrukken ofwel, met een ὑπέρ gevormd, de onbereikbare verhevenheid Gods weergeven. De eerste paragraaf biedt ons van deze reeks enige namen omheen het thema van Gods onkenbaarheid. Enkele voorbeelden geven tevens een eerste inzicht in de stylistische vaardigheid van onze auteur.

Καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διανοίαν Ἓν
ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον Ἀγαθόν.

Οὐσία ὑπερούσιος
νοῦς ἀνόητος
λόγος ἄρρητος· ἀλογία
ἀνοησία
ἀνωνυμία.

In negatie en eminentie ranken deze namen omheen het princiep dat „God noch gekend noch gezegd kan worden", princiep waarmee de Areopagiet handig jongleert: eigenlijk is God onkenbaar voor de affirmerende activiteit van de menselijke geest!

In de tweede paragraaf is het betoog minder geëxalteerd. Na zijn hernieuwde verklaring dat „men niets kan zeggen noch vermag te kennen van de transcendente Godheid tenzij datgene wat ons in de heilige Schriften *(Logia)* is geopenbaard" (D.N. 1, 2), geeft Dionysius enkele goed gekozen negatieve namen: deze zijn weliswaar alle in de Bijbel te vinden, maar zij vormen nu precies niet het meest eigene van de christelijke Openbaring en

spelen dan verder ook geen rol meer in de Naamverklaring. Zij luiden: onzichtbaar, onvatbaar, onnaspeurbaar en onvindbaar. Hun herkomst is ongetwijfeld de Brieven van Sint Paulus [7]). De diepere bedoeling van de auteur is echter, op het gezag van de heilige Schrift (der christenen), de waarde van Gods onkenbaarheid sterk te onderlijnen.

De tweede reeks van Godsnamen ligt op het niveau van de intelligibiliteit en het Zijn: object van de affirmerende activiteit van het intellect (νοῦς), zijn het deze namen die in het grote traktaat behandeld worden (νοηταὶ θεωνυμίαι: D.N. 1, 8). Zo geeft de vierde paragraaf volgende namen: Monade, Henade, Triade, Oorzaak, Wijs-en-schoon, Menslievend. In deze serie, waarvan een bijbelse herkomst nog wel nawijsbaar is, zal stilaan een duidelijke scheidingslijn getrokken worden: de dogmatische Godsnamen (Drievuldigheid en Christologie) enerzijds, en daarnaast de namen, die blijkbaar een bestaand filosofisch schema weergeven. Deze laatste zijn de namen van het Goede, vervolgens de triade van Zijn, Leven en Wijsheid (die herhaaldelijk bij Proclus voorkomt als gemeengoed in de neoplatoonse doctrine), en verder nog kleinere categorieën als even-oneven, groot-klein, gelijk-ongelijk e.a. die een grote verwantschap met het namenschema uit de *Parmenides* van Plato vertonen (139 B - 140 D). Daartussen meent E. VON IVÁNKA nog een derde triade te verkennen, Wijsheid, Macht en Vrede, waarvan de oorsprong tot aan de gedachtenwereld van Keizer Constantijn de Grote zou teruggaan [8]).

Ten slotte wordt in de laatste paragraaf eventjes gewag gemaakt van Godsnamen, aan de zintuigelijke orde ontleend (D.N. 1, 8): deze worden door Dionysius voor verdere behandeling verwezen naar een afzonderlijk traktaat — werd het ooit geschreven? — en in feite hebben we van deze naamexegese alleen een rudimentaire proeve in de negende Brief [9]).

Drie soorten van Godsnamen kan men bijgevolg, op het einde van het eerste hoofdstuk, in de vele series onderscheiden: de transcendente Godsnamen, die door hun negatieve vorm Gods onkenbaarheid aanduiden. Vervolgens de namen uit de christelijke Openbaring, die wijzen op Gods Drie-eenheid en de Menswording van Christus. Blijven nog de namen, die blijkbaar ontleend zijn aan bestaande filosofische schema's, en die, in metafysische zin geduid, zich als intelligibele Godsnamen voordoen.

Het tweede hoofdstuk dat op de Naamverklaring inleidt, heeft als opzet uit die rijke verscheidenheid van Godsnamen die serie te lichten, die als grondschema voor zijn traktaat zal dienen. Van dit hoofdstuk schrijft R.

---

[7]) Ἀόρατον in Col. 1, 15 en I Tim. 1, 17; ἀνεξερεύνητον en ἀνεξιχνίαστον in Rom. 11, 33; ἀπερίληπτον kan men voor de zin nawijzen in Rom. 11, 34, voor de term in Proclus' *Theologische Elementen*, prop. 93 en 150 (uitgave DODDS).

[8]) E. VON IVÁNKA, *Der Aufbau der Schrift „De divinis nominibus" des Ps.-Dionysius*, *Scholastik* 15 (1940) 386-399.

[9]) De tien Brieven van pseudo-Dionysius zijn kleine uiteenzettingen om een of ander leerpunt te belichten, of helpen, als verweerschrift, om het pseudonymaat meer geloofwaardigheid te geven.

Roques: „Tout ce chapitre est d'une belle précision dogmatique" [10]). Is dan hier echt de theoloog aan het woord, om in neoplatoonse terminologie, de eigenheid van de Openbaringswerkelijkheid veilig te stellen?

Laat staan dat geïsoleerde uitdrukkingen theologisch exact zijn en zelfs een meesterwerkje van precisie, maar dit hoofdstuk openbaart toch een procédé, dat op zijn minst ongewoon is voor een theologisch traktaat. Zoals verder blijken zal, heeft pseudo-Dionysius juist die Godsnamen geëlimineerd, die het kernpunt vormen van de christelijke Openbaring. Zijn drie opeenvolgende proeven van indeling zijn eigenlijk een verdekte en handige poging om „zijn" grondschema van goddelijke Namen los te maken van de specifieke gegevens van het christelijk dogma. Bij de Areopagiet is bij dit alles de diepere bedoeling — die in het kader van dit artikel niet kan gerechtvaardigd worden — een synthese tot stand te brengen tussen het laat-neoplatonisme en de christelijke geloofsinhoud. Deze stelling wordt thans vrijwel algemeen aanvaard: de discussie gaat nog vooral over het al dan niet geslaagd zijn van deze poging en over de valutatie van dit resultaat. Hoewel nergens expliciet geformuleerd, is juist deze opvatting de meest plausibele uitleg voor het bevreemdende karakter van de *Goddelijke Namen*, en tevens van dit gecompliceerd geredeneer in het tweede hoofdstuk.

De analyse die volgt, wil dit aantonen. Men lette op de stijlvaardigheid van de Areopagiet: zij openbaart een geestesgesteldheid die aan strakke indelingen en logisch gebouwde schema's ongemeen grote waarde hecht.

In de elf paragrafen van dit tweede hoofdstuk wordt het oorspronkelijke namenschema tot tweemaal toe helemaal herwerkt. Zo hebben we drie opeenvolgende classificaties: de eerste in de eerste paragraaf (D.N. 2, 1), de tweede in de twee volgende paragrafen (D.N. 2, 2-3) en de derde, de definitieve ordening, in de drie volgende paragrafen (D.N. 2, 4-6).

Een eerste namenschema

Aan de basis van de eerste reeks Godsnamen (D.N. 2, 1) ligt volgend princiep: „De namen, die God waardig zijn, moeten aan de *hele* Godheid worden toegekend" (ἐπὶ τῆς ὅλης θεότητος). Hiervoor beroept de schrijver zich met talrijke citaten op een bewijsvoering uit de heilige Schrift, en op argumenten, die hij in een vorig traktaat, de *Theologische Schetsen*, zou gegeven hebben. Van dit werk is geen spoor meer te ontdekken, noch, buiten het domein van het pseudonymaat, ook maar een enkele referentie: het is niet uitgesloten dat we hier voor een fictieve titel staan. De al te gemakkelijke verwijzing naar „andere" werken, zodra de oppositie tussen het christelijk dogma en de neoplatoonse leer op een conflict dreigt uit te lopen, staat, naar wij menen, in nauw verband met het pseudonymaat van de auteur.

De volgorde van deze namen is onder een ongewone overvloed van scripturaire aanhalingen begraven, die het aangehaalde princiep moeten staven.

10) R. ROQUES, o.c., blz. 125, noot 5.

Het kader is vrij doorzichtelijk, mits we lichtjes de orde wijzigen:

D.N. 2, 1	*D.N.*	
ἀγαθός, καλός, φῶς	4	ἀγαθόν, φῶς, καλόν
ὤν	5	ὄν
ζωή	6	ζωή
σοφόν	7	σοφία
κυρεία	8	δύναμις
τὸ θεοποιόν		
τὸ αἴτιον		
Ἕν	13	Ἕν

Hier zien we reeds het definitieve grondschema van het traktaat in zijn grote trekken aangegeven. Weliswaar zijn er enkele generieke namen aan toegevoegd, die op Gods activiteit wijzen: zij zullen echter niet een specifiek „thema" aangeven, maar herhaaldelijk in de eigenlijke naamverklaring worden verweven.

Wat meer verwondering wekt, is het feit dat de Areopagiet zo uitdrukkelijk zijn grondprinciep wenst te doen aanvaarden, dat nl. de goddelijke namen „aan de *hele* Godheid" moeten worden toegekend. Wil hij opnieuw de goddelijke prerogatieven, die door de neoplatonici aan mindere godheden zo logisch berekend werden toebedeeld, op de ene en ware God concentreren? Het heeft er wel de schijn van dat hij deze waarheid aan zijn intellectuele vrienden diep wil inprenten, want in het verdere verloop van zijn traktaat (D.N. 11, 6) komt hij er nogmaals op terug. „Wij noemen immers God met verscheidene namen, evengoed Oorzaak van het leven-op-zich (τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτη) als leven-op-zich (αὐτοζωή)". Hij ontkent daarbij categorisch dat dit onderscheid zou duiden op enig goddelijk wezen of een engelennatuur met Gods prerogatieven, of lagere godheden naast God. De scherp polemische toon van deze paragraaf vaart uit tegen neoplatoonse stellingen en zeer waarschijnlijk tegen een apologie van mythologische doctrines, door Keizer Julianus enige tijd tevoren in Alexandrijnse kringen verspreid [11]).

Maar pseudo-Dionysius schijnt vooral zich zorgen te maken om het „verwerken" van het trinitaire dogma in zijn systeem. Weliswaar heeft de heilige Schrift alle goddelijke Namen aangewend bij het loven van God de Vader, van het Woord en van de Geest, „gemeenschappelijk en één", κοινωνικῶς καὶ ἡνωμένως. Met deze uitdrukking verklaart hij dat zijn Godsnamen aan elk der drie Personen (κοινωνικῶς) en toch op de *éne* goddelijke Natuur zonder verder onderscheid (ἡνωμένως) moeten toegekend worden [12]). Maar

---

11) Zie E. VON IVÁNKA, *Pseudo-Dionysius und Julian*, Festschrift Karl Mras, *Wiener Studien*, LXX (1957) 168-178.

12) D.N. 2, 1; PG. 3, 637 C. De neoplatoonse terminologie goochelt met samenstellingen van het „Ene" (ἕν, ἑνοῦν, ἑνιαῖος, ἑνικός, ἑνοειδής), die in onze taal enkel door langere omschrijvingen kunnen weergegeven worden. Bij de neoplatonist Proclus († 486) heeft de term ἡνωμένως meer dan één betekenis. Cf. Στοιχείωσις Θεολογική, edid. E. R. DODDS, prop. 131, 32; prop. 176, 26; prop. 197, 7.

niettemin blijft de latente oppositie hangen omtrent de „drie" namen die aan elk van de goddelijke Personen in eigenheid worden gegeven. De zelfzekere toon, op het einde van dit betoog, schijnt de hele zaak als afgehandeld te beschouwen. Normaal verwacht de lezer dan ook dat nu eindelijk een aanvang zal gemaakt worden met de eerste Godsnaam, het Goede. Maar de Areopagiet wil toch blijkbaar de aporie wegwerken en met een objectie opent hij opnieuw het debat.

De tweede classificatie

Met veel omhaal van woorden wijst pseudo-Dionysius de bewering van de hand, alsof hij met zijn leer „verwarring zou stichten betreffende het onderscheid dat bij God past" (κατὰ τῆς θεοπρεποῦς διακρίσεως, D.N. 2, 2). Hij geeft ons echter geen antwoord, maar poneert nu de stelling „dat de Godsleer nu eens doelend op de eenheid, dan weer onderscheidend [de waarheid] overlevert (ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως,) [13]). De eerste wig, die in de primitieve namenreeks gedreven wordt, is het neoplatoonse princiep van eenheid en veelheid, dat in de dialectiek van een Proclus met grote vaardigheid zal verwerkt worden [14]). Bij Dionysius is deze spanning eenheid-veelheid in een halo van hoge contemplatie en hechte trouw aan de heilige Schriften gesteld. De analyse van deze nieuwe classificatie — nog niet de definitieve — openbaart de streng ordenende en koel berekenende geest van de schrijver en komt deze bekentenis van onkreukbare trouw erg verzwakken. Dadelijk hebben we, voor het solieder funderen van de argumentatie, andermaal een verwijzing naar het „vorige" werk, de *Theologische Grondschetsen*. Dan volgt de indeling in twee groepen volgens de eenheid (τὰ διακεκριμένα) en volgens het onderscheid (τὰ ἡνωμένα). Wij wijzen erop hoe elk van deze groepen twee reeksen heeft, die, lichtjes afgescheiden, naast elkaar staan opgesteld [15]).

I. τὰ ἡνωμένα	*D.N.*	
a. ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἀφαιρέσεως		
ὑπερ-ἄγαθον	4	ἀγαθόν
ὑπέρ-θεον		
ὑπερ-ούσιον	5	ὄν
ὑπέρ-ζωον	6	ζωή
ὑπέρ-σοφον	7	σοφία
b. τὰ αἰτιαλογικά		
ἀγαθόν		
καλόν		
ὄν		
ζωογόνον		
σοφόν		

---

13) D.N. 2, 2; PG. 3, 640 A.

14) Zie Proclus, o.c., prop. 35, 64, 176, 177.

15) Wij punctueren zelf, om de reeksen beter te doen uitkomen.

II. τὰ διακεκριμένα
a. Πατρὸς | Υἱοῦ | Πνευμάτος } ὑπερούσιον ὄνομα
b. ὕπαρξις Ἰησοῦ καὶ οὐσιώδη μυστήρια φιλανθρωπίας

Juist deze classificatie ordent het best de gegevens van de katholieke theologie. Vooreerst zijn er de namen uit de transcendentie en uit de scheppende oorzakelijkheid, twee niveau's die pseudo-Dionysius strict uit elkaar houdt in zijn ontologie, en waarvan het onderscheid aan de basis ligt van zijn mystieke leer. Deze namen kan men aan de éne goddelijke Natuur (d.i. aan de *hele* Godheid) toeschrijven. De namen echter van de goddelijke Triniteit en van het mensgeworden Woord behoren tot het „onderscheid" dat in God dient gemaakt te worden.

In deze opsomming kunnen we het latere grondschema weer in hoofdzaak nawijzen. In de eerste serie staat het echter verdekt opgesteld in een processus van eminente Godsnamen, die behoren tot „de eminente *aphairesis*" [16]). De andere Godsnamen, de „oorzakelijkheidsgegevens", zijn de kern van het eigenlijke schema der *Goddelijke Namen*. Namen van de goddelijke transcendentie en namen uit de scheppende oorzakelijkheid: deze twee niveau's uit de ontologie van Dionysius zijn ook hier, hoewel nauwelijks merkbaar, uit elkaar gehouden. De andere reeks namen, die van de goddelijke Triniteit en van het mensgeworden Woord, behoren tot het onderscheid dat in God dient gemaakt te worden.

Een dergelijke classificatie was wel degelijk het goede antwoord op de aporie waarin pseudo-Dionysius zich bevond: een katholieke theoloog zou er genoegen mede nemen en met interesse nu de naamverklaring aanhoren. Alle Godsnamen, met inbegrip van de specifiek christelijke, hebben er hun eigen plaats. Om een reden die ons niet dadelijk bij een eerste lezing duidelijk is, neemt de Areopagiet geen vrede met deze classificatie en begint hij alles opnieuw, van meet af aan.

Het definitieve schema

„Opdat het geheel van de uiteenzetting voor ons goed overschouwelijk zou worden", zo schrijft hij in zijn vierde paragraaf, „zal hij een grondige verklaring geven van de goddelijke eenheid en het goddelijke onderscheid" (θεία ἕνωσις καὶ διάκρισις). Het gezag waarop hij zich thans beroept, heet in zijn mysteriëntaal „de vrome ingewijden (mysten) in onze theologische overlevering" [17]). Het is haast onmogelijk deze laatsten met zekerheid te identificeren. Te oordelen naar de tendenz van deze classificatie en de prin-

---

16) *Aphairesis* is het eerste moment van de mystieke opgang in de *Theologia mystica*, om de kennende te brengen tot het niet-kennen (ἀγνωσία). Wij omschrijven deze term als „abstractieve negatie". Een uitvoerige beschrijving van deze mystieke structuur geven we in ons boek *Le mystère de Dieu*.

17) D.N. 2, 4; PG. 640 D: οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς Θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομύσται.

ciepen waar ze op steunt, zijn wij van mening dat pseudo-Dionysius hier een hulde brengt aan het adres van zijn neoplatoonse leermeesters. Vooral het overhevelen van de goddelijke distinctie (διάκρισις) naar het niveau van de scheppende oorzakelijkheid, de voortkomst uit God van alle dingen (πρόοδος), is het meest overtuigend bewijsstuk voor een dergelijke interpretatie [18].

Deze derde en definitieve classificatie is de meest uitvoerige en verreweg de meest volledige: zij loopt over drie paragrafen (D.N. 2, 4-6). Het neoplatoons principiep dat de spanning tussen eenheid en veelheid in de ontologie omschrijft, is hier nu zo streng mogelijk doorgevoerd. Reeds de eerste verklaring is uitgesproken neoplatoons:

ἑνώσεις καλοῦσι ὑπεριδρύσεις τῆς ὑπεραρρήτου καὶ
ὑπεραγνώστου μονιμότητος
διακρίσεις (καλοῦσι) προόδους καὶ ἐκράνσεις τῆς θεαρχίας.

In een ingewikkelde en uiterst genuanceerde formulering geeft pseudo-Dionysius zijn bepaling van de eenheid en het onderscheid in God. Het polyvalente begrip ἕνωσις betekent evengoed eenheid als vereniging en éénmaking, en maakt bijna noodzakelijk van elke vertaling een beknotting van zijn gedachte [19]). Indien we ons aan een omschrijving mogen wagen, die zich beroept op de equivalente neoplatoonse termen, zouden we schrijven: „Goddelijke eenheid betekent het transcendente gesitueerd-zijn, geheim en ontoegankelijk, van het absoluut-onzegbare en onkenbare blijvend In-zich-zijn (van de Godheid)". Het is evident dat de Areopagiet met deze zwaarwichtige kwalificatie het onkenbare van Gods transcendente Wezenheid wil aanduiden, waarvoor als enige kenactiviteit de negatieve theologie van zijn mystieke traktaat zal openliggen.

De andere definitie plaatst het „goddelijk onderscheid" op het niveau van de oorzakelijkheid, de voortkomst uit God, en tevens de openbaring van zijn Godheid door zijn participaties heen. Het perspectief is uitgesproken neoplatoons en duidt voor de Areopagiet het domein aan, waar de geest (νοῦς), met zijn affirmerende Godskennis, een onvoldragen poging doet om God enigszins te kennen [20]).

In elk van deze twee definities wordt nu een onderverdeling gebracht, die met het betoverende spel van dezelfde categorieën zich verder ontvouwt.

---

[18]) Zie Proclus, o.c., prop. 35: ἅμα γὰρ διακρίσει πρόοδος. Prop. 36: αἱ πρόοδοι διακρίνουσι ἀπὸ τῶν αἰτίων τὰ παραγόμενα. — Deze studie impliceert niet de afhankelijkheid van pseudo-Dionysius t.o.v. Proclus. Wij nemen deze laatste, bij gebrek aan bestaande informatie omtrent de leer van zijn voorgangers op de leerstoel van Athene, als de beste getuige van een bestaande religieuze doctrine, het laat-neoplatonisme.

[19]) In een diepgaande studie heeft Theo Preiss dit begrip ontleed bij Ignatius van Antiochië, en vindt er reeds verscheidene betekenissen. Zie Th. Preiss, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche, La Vie du Christ,* Neuchâtel, 1951, 7-45.

[20]) Zo luidt zijn eigen besluit op het einde van zijn traktaat (D.N., 13, 3), en doet daarmee de deur open voor zijn mystieke theologie.

Elk heeft op zijn beurt 'eenheid' en 'onderscheid' eigen. Het resultaat is vier groepen namen, veel strakker en logischer gescheiden dan in de vorige serie. Volgen we het voorbeeld van de Areopagiet en maken we het „geheel van deze uiteenzetting goed overzichtelijk" (D.N. 2, 4). We herleiden sommige gezwollen uitdrukkingen tot het essentiële van hun bepaling maar wijzigen niets aan de orde van opstelling.

I. ἐπὶ τῆς ἑνώσεως τῆς ὑπερουσιότητος

a. ἡνωμένον καὶ κοινὸν τῇ Τριάδι ἐναρχικῇ — *M.T.*

ὑπερ-ούσιος ὕπαρξις — Τριὰς ὑπερούσιε
ὑπέρ-θεος θεότης — ὑπέρθεε
ὑπερ-ἄγαθος ἀγαθότης — ὑπεράγαθε
ἡ ἐπέκεινα . . . ταὐτότης
ἡ ὑπὲρ ἐναρχίαν . . . ἑνότης
τὸ ἄφθεγκτον — τὸ πολύφωνον
ἡ ἀγνωσία — τὸ παννόητον
ἡ πάντων ἀφαίρεσις — ἡ πάντων θέσις
ἡ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν
ἡ μονὴ . . . τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων

b. διάκρισις ἐν ταῖς ὑπερουσίοις θεολογίαις

ὁ Πατήρ
ὁ Υἱός

II. κατὰ τὴν θείαν διάκρισιν

a. ἡνωμέναι	*D.N.*
αἱ μεταδόσεις (τῆς ἀγαθότητος)	4
αἱ οὐσιώσεις	5
αἱ ζωώσεις	6
αἱ σοφοποιήσεις	7
αἱ ἄλλαὶ δωρειαὶ τῆς ἀγαθότητος	8-12
τοῦτο κοινὸν καὶ ἡνωμένον . . . τῇ ὅλῃ θεότητι	

b. διακέκριται (τῆς ἀγαθοπρεποῦς θεουργίας)

τὸ οὐσιωθῆναι τὸν . . . Λόγον.

Enkele bemerkingen ter verduidelijking van dit schema moeten onze eerste conclusie voorafgaan. Hoewel de transcendente namen der „goddelijke eenheid" hier en daar de Drievuldigheid vermelden, is er de *Trias* toch altijd geschouwd in functie van haar eenheidsbeginsel. Dit belet onze auteur niet, in een kleine excursus over de eenheid in God, het onderscheid van de drie Goddelijke Personen aan te raken (D.N. 2, 4). Maar ook deze passus gaat niet buiten de boven-vermelde namenreeks: zijn enigmatische formule, ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἑνώσει διακεκριμμένα, — is het meer dan een vernuftig woordenspel? — helpt ons weinig vooruit om de trinitarische doctrine van pseudo-Dionysius te achterhalen.

Het grondschema van de *Goddelijke Namen* heeft dan toch eindelijk een plaats toegewezen gekregen, die zijn filosofische herkomst ten volle berechtigt. De laatste paragraaf van dit tweede hoofdstuk (D.N. 2, 11) zal inder-

daad besluiten dat „de intentie van zijn traktaat is een verklaring te geven van de namen κοινὰ καὶ ἡνωμένα τῆς θείας διακρίσεως. Om echter deze conclusie te doen aanvaarden, moet pseudo-Dionysius van de vier namengroepen heel wat uitschakelen. Laten we eerst, vooraleer deze processus te volgen, de drie structuren van naderbij beschouwen: ze zijn typisch voor de instelling van onze auteur.

Het zal wel geen louter toeval zijn dat de drie reeksen zich harmonieus ontvouwen vanuit een primitieve eenheid. Volgende tabel moet een neoplatoons gevormde geest uit de vijfde eeuw wel als een meesterstukje van logische constructie hebben bewonderd.

1e schema	*2e schema*	*3e schema*	
één	één	eenheid	één onderscheiden
	onderscheiden	onderscheid	één onderscheiden

Plaatsen we nu bij elke categorie de soort namen, dan zien we hoe het oorspronkelijke namenschema, de reeks van de intelligibele Godsnamen, veilig belandt in een filosofisch verantwoorde structuur.

1e schema	*2e schema*	*3e schema*	
intellig. Namen	transcend. Namen intellig. Namen	μονή	transcend. Namen trinit. Namen
	trinit. Namen christol. Namen	πρόοδος	intellig. Namen christol. Namen

Trinitaire en christologische Godsnamen

In het eliminatieproces dat nu volgt in de overige paragrafen van dit inleidende hoofdstuk (D.N. 2, 7-11), steunt pseudo-Dionysius op de grondstellingen van zijn kenleer. God kan weliswaar gekend worden bij middel van zijn participaties, waarvan Hij de oorzaak is en die, als Ideeën, een of ander aspect van zijn scheppende activiteit kenbaar maken. Maar „wat God is" kunnen we niet kennen, tenzij door het eminente niet-kennen: in deze geheimzinnige Godsleer ligt de sleutel verborgen van zijn mystieke doctrine.

Zo duidelijk en klaar heeft de Areopagiet dit wel niet gezegd toen hij, in zijn zevende paragraaf, met veel emfaze, de oorzaken opzoekt van „eenheid en onderscheid" in God. We worden andermaal uit wandelen gestuurd met de verwijzing naar het vorige werk, de *Theologische Grondschetsen*. Ditmaal beschrijft hij echter van dit — fictieve? — werk de inhoud, of beter nog de vorm van de twee grote delen. Het is toch treffend, hoe daar ook het dubbele domein van de intelligibele Godskennis (de νοῦς met de affirmerende theologie) en van het transcendente niet-kennen (ἀγνωσία) ligt uitgetekend.

> De oorzaken...... van eenheid en onderscheid in God hebben we uiteengezet...... in de *Theologische Grondschetsen*. Van die goddelijke realiteiten hebben we de ene

verklaard met de ontvouwing van een exacte redenering: zodoende hebben we de...... geest (νοῦς) geleid naar de heldere schouwing van de Schriften. Naar andere realiteiten, die „mystiek" zijn, hebben we ons gericht met het overschrijden van alle geestesactiviteit (D.N. 2, 7).

We hebben de mysteriesfeer van deze passus enigszins ontdaan van haar schittering, om tot de vaststelling te komen dat we een nieuwe geloofsbelijdenis hebben gelezen in de kentheorie van de Areopagiet. Zonder overgang redeneert hij verder en vergeet blijkbaar dat dit alles „reeds" uitvoerig was bewezen.

Want alle goddelijke realiteit, en al wat ons is geopenbaard, is alleen gekend met behulp van de participaties (μετοχαί); maar wat Hij is, in eigen principe en basis, dat transcendeert alle geest (νοῦς) en wezenheid en kennis (γνῶσις).

Op gevaar af in herhalingen te vervallen, urgeert Dionysius zijn principe van de kenleer met de uiterste consequentie, tot in het christelijk Triniteitsmysterie toe. De verregaande gelijkenis met neoplatoonse stellingen is te treffend, om daarnaast nog een *placet* van de heilige Schrift te gaan opzoeken [21]).

De eerste toepassing van dit principe zien we met enkele Godsnamen:

Wanneer we het bovenwezenlijke Geheim God noemen of Leven of Wezen of Licht of Logos, dan begrijpen we niets anders dan de potenties (δυνάμεις) die uit God voortkomen: het zijn krachten, die vergoddelijken, die het *zijn* geven, het *leven* of het *kennen*. Eerst na het stilleggen van alle activiteit van onze geest (νοῦς), kunnen wij ons richten naar dat Geheim: want we zien geen enkele vergoddelijking noch leven noch Zijn, die absoluut identiek is met de al-transcendente en totaal-eminente Oorzaak.

Eigenlijk is ook weer deze uitleg een loutere herhaling van zijn voorgaande bewering. Voor de filosofische rechtvaardiging of een theologische verantwoording geraken we geen stap verder. De volgende verklaring omtrent de Drievuldigheid, geheel in de lijn van zijn principe, is echter enigmatischer dan ooit tevoren.

Evenzo hebben wij in de heilige Schriften vernomen dat de Vader God-oorsprong is, en dat Jezus en de Geest de goddelijke loten zijn van deze voortbrengende Godheid en — zo men aldus mag spreken — als bloemen en bovenwezenlijke lichten...... Hoe dat alles is, kan men noch zeggen noch kennen!

In fel contrast met deze trinitaire doctrine, die een geheel van neoplatoonse uitdrukkingen voor eigen rekening neemt, zoekt de achtste paragraaf een meer bijbelse toon bij te brengen, met behulp van een referentie van Sint Paulus *(Efes. 3, 15)*. De bedoeling is blijkbaar het onkenbare transcendentie-karakter nog te accentueren, om de uitsluiting van deze groep Godsnamen voor te bereiden. Het betoog krijgt weer een filosofische inslag en stoot door tot een logische rechtvaardiging:

er is immers geen exacte gelijkenis tussen het veroorzaakte en oorzaken; zo het veroorzaakte het ingestorte beeld heeft van de oorzaak, dan wordt het door de oorzaak getranscendeerd, die boven alles is gevestigd......

---

[21]) Zie Proclus, o.c., prop. 123, Πᾶν τὸ Θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν· διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν.

Er volgen nog enkele toepassingen uit de psychologie, die dit princiep verder belichten, en intussen is het spel gespeeld. Wie nu de vraag stelt waarom bij de Goddelijke Namen de trinitaire Godsnamen niet behandeld worden, krijgt als antwoord dat zij, uit hoofde van hun „onkenbaarheid", hier niet in aanmerking komen. Zij waren trouwens reeds in een vorig traktaat behandeld, luidt het bijkomend excuus van de schrijver om er verder niet meer over te handelen. Maar anderzijds zijn er toch pertinente verklaringen en openbaringen in de Bijbel omtrent de Heilige Drieëenheid, die een zekere „kenbaarheid" niet vermogen uit te sluiten: de trinitaire theologie is begrijpelijkerwijze dan ook, in de opsomming van zijn oeuvre in de *Mystieke Theologie* (M.T. 3), ondergebracht bij de „affirmatieve theologie" (καταφατικὴ θεολογία) waar de geest (νοῦς) zich met zijn bevestigende activiteit beweegt. De mystiek zal deze geesteskracht transcenderen (ὑπὲρ τὸν νοῦν) in de ontkennende activiteit, die op het totale niet-kennen uitloopt!

Bij een nadere ontleding blijkt bijgevolg hoe de trinitaire theologie van pseudo-Dionysius niet zo heel „precies" is beschreven. Nu eens ten dele kenbaar om reden van openbaring der heilige Schrift, dan weer toch geheel onkenbaar, is dit leerstuk zo voorgesteld, dat het kan voldoen aan alle vereisten van zijn kentheorie. Noch het pertinente van zijn getuigenis, noch het enigmatisch karakter van zijn mysteriëntaal zijn bij machte zijn fundamentele stellingname verdekt te houden: de apologie van zijn kenleer heeft meer zijn aandacht dan een eerbiedige ontvankelijkheid voor Gods Woord, eerste vereiste van elke echte theologie. De goddelijke Namen van de Drieëenheid zijn ten slotte buiten beschouwing gelaten en glijden weg in een sfeer van geheimzinnigheid. Tevergeefs zal de lezer ook later zoeken naar de gegevens van dit mysterie in het kleine mystieke traktaat van de Areopagiet.

Er valt ons nog na te gaan hoe de Areopagiet het „mysterie van Jezus" heeft gesitueerd. Ook hier worden we voor een voldongen feit geplaatst: dit zeer belangrijk theologisch leerpunt is reeds door hem „op een andere plaats" behandeld, alsook — maar dan zeer voortreffelijk — door zijn leermeester, Hiërotheus. Niettemin worden twee paragrafen gewijd aan dit probleem (D.N. 2, 9-10) dat, in een tijd van hevige monofysitendisputen, zich zeker in het brandpunt van de theologische belangstelling moest bevinden.

De weinige gegevens laten ons toch toe waar te nemen hoe pseudo-Dionysius op een identieke wijze te werk gaat. Het „feit" Jezus wordt gegrepen in de dialectiek van de contrasterende begrippen 'gekend' en 'onkenbaar', om uiteindelijk gevat te worden in de ban van het niet-kennen. De eerste bewering van de schrijver toont dit dadelijk aan:

> het meest duidelijke gegeven (τὸ ἐκφανέστατον) van de gehele Godsleer, de vorm waaronder Jezus zijn Godheid onder ons bracht, is onzegbaar voor elk woord en onkenbaar voor elke geest.

Onmiddellijk daarop volgt het onderscheid, dat de kern van het Openbaringsgegeven in de onkenbaarheid terugdringt.

> Weliswaar hebben we op geheime wijze (μυστικῶς), door overlevering vernomen hoe Jezus kwam tot een menselijke gestalte. Maar we zijn totaal onwetend

> hoe hij uit het bloed van een maagd werd gevormd volgens een wet die van onze wordingswetten verschilt; en we weten ook niet hoe hij droogvoets...... kon wandelen over het water. En over al die andere werkelijkheden van zijn boven-natuurlijke menselijke wezenheid zijn we in totale onwetendheid.

Na een verwijzing naar zijn vorig werk, waar dit alles reeds gezegd is geworden, komt hij aandragen met de verheven doctrine van Hiërotheus, zijn leermeester. Deze onbekende, die dezelfde stellingen als de Areopagiet houdt — en hem erin onderwezen zou hebben — wordt aan ons voorgesteld in die termen, waarmee vele handboeken de kwintessens van de christelijke mystiek zonder meer zullen aanduiden: οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα. Wat M. DE GANDILLAC vertaalt: ,,n'ayant pas seulement de Dieu une science théorique, mais une expérience vécue" [22]).

Om deze Godservaring, waarvan de uitdrukkingswijze op Aristoteles blijkt terug te gaan, in christelijke zin te duiden als buitengewone begenadiging, is geen voldoende bewijsmateriaal voorhanden. Het fragment dat Dionysius ons excerpeert uit de *Theologische Elementen* van Hiërotheus is trouwens in genendele een bevestiging van een dergelijke mystieke ervaring: het wijst eerder op de gewone dialectiek van pseudo-Dionysius, waar het contrast van affirmatie en negatie in een kunstig begrippenspel wordt opgevoerd. De slotfase is dan ook een verwijzing naar de areopagietische mystiek van het niet-kennen.

We willen niet verder de eigenheid opzoeken van Hiërotheus' doctrine. Het enige onderscheid met Dionysius' leer is trouwens dat zij ,,zeer verheven" (λίαν ὑπερφυῶς) is. We mogen deze bijgevolg als de eigen idee van de Areopagiet beschouwen. Dit dialectische spel begint omheen de 'Godheid' van Jezus:

> Hij is noch deel noch geheel, en toch is Hij deel en geheel.
> Hij is volmaaktheid...... Hij is onvolmaakt.
> Hij is de vorm die vorm geeft...... Hij is zonder vorm.
> Hij is de wezenheid...... Hij transcendeert alle wezenheid.

En verder gaat de verheerlijking van Jezus met het afwisselend ritme van affirmatie, eminente predicaten en negatie. De slotzin bevestigt hoe, na zijn Menswording, niets van dat verheven en eminente is verloren gegaan. De transcendentie van de onkenbare Jezus blijft gaaf!

Na deze hoge vlucht van uiterst subtiele beschouwingen vindt pseudo-Dionysius het vanzelfsprekend ,,de namen van het goddelijk onderscheid te behandelen, die aller van de éne Godheid gezegd worden" [23]). Dáár moest hij komen. Maar een theologische verantwoording van zijn stellingname zal men hier tevergeefs zoeken. Nogmaals wordt dan ook de definitie aangevoerd van ,,het goddelijke onderscheid", dat op filosofisch vlak de spanning eenheid-veelheid ontleedt en beschrijft. Het citaat van Paulus uit de Corinthiërsbrief over de *éne* Vader en de *éne* Zoon *(1 Cor. 8, 5-6)* keert zich

---

[22]) Zie *Oeuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, préface et notes par Maurice de GANDILLAC, Paris, 1943, blz. 86.

[23]) Aldus lijkt ons de beste weergave in vertaling van τὰ κοινὰ καὶ ἡνωμένα τῆς διακρίσεως τῆς Θείας ὀνόματα.

wel tegen de vele goden van de neoplatoonse heidenwereld, maar brengt ons niet verder in het kennen van het Drievuldigheidsmysterie. Het kán trouwens hier ook niet voor de Areopagiet, want het grondschema dat hij met veel geheimzinnigheid wilde vrijstellen, is een filosofische reeks: zij beschouwt de Godheid als Eénheid en blijft gelden, ook zonder expliciete verwerking van de gegevens der christelijke Openbaring.

De eliminatie van de christologische namen moet achteraf aan pseudo-Dionysius onvoldoende verantwoord gebleken zijn, aangezien twee van de tien brieven dit delicate probleem weer oprakelen.

De derde brief — een miniatuur-traktaatje — lijkt wel geïnspireerd op Plato's zevende brief, een verklaring van de term ἐξαίφνης[24]). Dit woord kan echter ook bij Malachias nagewezen worden: ,,En de Heer die gij zoekt, zal *plots* in zijn heiligdom binnentreden" *(Mal. 3, 1)*. Maar de Dionysius-duiding wijst eerder op het neoplatoonse begrip van openbaring (ἔκφανσις) dat met de voortkomst der dingen uit God (πρόοδος) gelijke tred houdt. Het hele betoog loopt uit, om de evidentie van Jesus' openbaarheid in de Menswording terug te dringen in het geheimzinnige van zijn onkenbaar mysterie.

> Jezus blijft verborgen, ook *na* zijn openbaring, of, om het op een meer godpassende wijze te zeggen, ook *in* zijn openbaring. Want dit alles blijft bij Jezus verborgen, en zijn mysterie is niet aan het licht gebracht noch door een woord noch door de geest: eenmaal gezegd, blijft het onzegbaar, en zelfs gekend blijft het onkenbaar (Ep. 3).

Bij deze bewering sluit nu de vierde brief aan. Dit document is ongetwijfeld voor de geschiedenis van de theologie van belang, vermits het de orthodoxie van pseudo-Dionysius in het monofysieten-dispuut in opspraak brengt. Maar daar ligt juist de draagwijdte van de brief niet: de dogmatische kwestie wordt voorzichtig omzeild en algemeen gehouden om de beide partijen van deze polemische strijd niet te engageren. De eersten, die het gezag van de Areopagiet zullen inroepen om hun stellingen bekrachtigd te zien, zijn juist de volgelingen van Severus van Antiochië. Gematigde monofysieten, in strijd gewikkeld met Hypatius van Efese, hebben zij op een gespreksbijeenkomst te Constantinopel, in 531, deze zonderlinge geschriften voor het eerst in de geschiedenis aan de openbaarheid prijsgegeven. Maar de gewraakte uitdrukking ,,theandrische activiteit" (θεανδρικὴ ἐνέργεια) wordt er overspoeld door de dialectiek van de onkenbaarheid. De kernidee van deze brief is immers:

> Jezus was niet een mens.
> Οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν.

Alvorens deze negatieve theologie aan te brengen, beschrijft pseudo-Dionysius in geweldige termen de eminentie van Jezus. We treffen er weer, in exclusiviteit, de twee typische voorbeelden aan van Jezus' verhevenheid: zijn geboorte uit de maagd en het wonderlijk gaan over het water. Verder lijkt zijn christologie zich niet te wagen. Een staaltje van zijn vreemdsoortige stijl lezen we bij de beschrijving die hierop inleidt:

> ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης ὁ ἀεὶ ὑπερούσιος.

---

[24]) Zie eveneens PLATO, *Symposion*, 210 c.

En eindelijk komt dan de verklaring van zijn kenleer, waar we de hele mystieke theologie van de Areopagiet in zien doorwerken:

> Wie al deze geheimen (van Jezus) op godpassende wijze beschouwt, zal weten, over de geest heen (ὑπὲρ νοῦν γνώσεται), dat de affirmaties omtrent de liefde van Jezus voor de mensen, in potentie een transcendente negatie hebben.

Wat hier over de naam van Jezus gezegd wordt, nl. dat hij ,,mens" is, en er in een transcendente negatie wordt gevat, is juist een kernelement van zijn mystieke theologie. Op God toegepast, zullen alle Godsnamen in geordende opstelling van God worden genegeerd: het is ,,de weg der negaties" van zijn mystieke theologie, de ἀφαίρεσις die tot het totale niet-kennen moet brengen.

Ten bewijze hiervan citeren we de Griekse tekst, die naar onze mening de grondgedachte weergeeft van deze brief:

οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν
οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος
ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων
ἀνθρώπων ἐπέκεινα
καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον
ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς.

Een vertaling kan onmogelijk de stylistische constructie van deze uiterste negatie naar waarde weergeven. Omtrent de instelling van pseudo-Dionysius is echter geen twijfel meer mogelijk, en andermaal laat de lezer de christologische namen in het domein van de onkenbaarheid achter. De gedachtegang van de inleiding uit de *Goddelijke Namen* is doorgezet en in het geheel van Dionysius' kenleer verantwoord geworden.

* * *

Het ging er niet om, een waardeoordeel uit te spreken over de ,,theologie" van pseudo-Dionysius, en zeker niet over zijn mystieke theologie. Een zorgvuldige analyse van het tweede hoofdstuk der *Goddelijke Namen* wil alleen de historicus van het thomisme er toe brengen, de vele citaten van de Areopagiet bij Sint Thomas met veel omzichtigheid te behandelen. Want de instelling van pseudo-Dionysius, bij het ordenen van zijn namenschema, openbaart een tendenz, die de trinitaire en de christologische Godsnamen zoekt uit te schakelen. Of nog ernst moet gemaakt worden met zijn herhaalde protesten van onkreukbare trouw aan de heilige Schrift, kan terecht worden betwijfeld. Maar misschien omvat zijn uitdrukking ,,heilige Schriften" (Λόγια) ook de religieuze literatuur van het laat-neoplatonisme.

Hoe dan ook, zijn traktaat over de goddelijke Namen schijnt niet boven een natuurlijke godsleer te zijn uitgegroeid. In dat licht zal zijn werkelijke bijdrage tot het uitbouwen van de Oosterse — en ook van de Westerse — theologie moeten beoordeeld worden.

Leuven J. VANNESTE, S.J.

SOMMAIRE

Considérations sur la théologie du Pseudo-Denys l'Aréopagite

Le problème, tant de l'identité de celui qui se cache sous le nom de Denys l'Aréopagite, que de la teneur exacte des écrits circulant sous ce nom, continue à être débattu, aussi bien en France qu'en Allemagne. E. Honigmann indiquait, en 1952, Pierre l'Ibérien, tandisque plus récemment, au congrès des Etudes Byzantines à Munich, Dom Riedinger proposait Pierre le Foulon. Mais l'attention des érudits se porte plutôt sur le contenu de ces écrits énigmatiques, dont l'influence dans la théologie médiévale est loin d'être connue et mise en valeur. Ce manque d'intérêt, disons cette négligence, que déplorait le P.M.-D. Chenu dans son *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* a pour cause, nous semble-t-il, entre autres le lourd héritage de l'exégèse traditionnelle: celle-ci s'attache encore trop souvent, plus ou moins inconsciemment il est vrai, à la merveilleuse auréole de sainteté et d'apostolicité que leur auteur réussit à créer autour de sa personne, en se servant du nom de Denys l'Aréopagite.

Une analyse rigoureuse de ses écrits s'impose donc, si l'on veut parvenir à évaluer exactement la teneur de cette doctrine énigmatique. Dans ce but, nous nous sommes mis à explorer ici l'introduction au traité des *Noms Divins*, et plus particulièrement le second chapitre. Il est fort significatif — et c'est ce qui nous intrigua dès le début de nos études sur Denys — que l'auteur n'aborde l'explication des Noms divins qu'après une longue introduction qui occupe trois des treize chapitres de l'oeuvre. Son objectif principal, voilé par son langage ésotérique et par un style très particulier, semble bien être de faire accepter par ses lecteurs la theologie négative. La justification de cette hypothèse, assez déconcertante à première vue, ainsi qu'un exposé de la doctrine ,,mystique'' de l'auteur seront présentés dans un livre, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, qui paraîtra bientôt dans les éditions du Museum Lessianum.

Dans la présente étude, nous analysons successivement les séries des noms divins que Denys énumère dans son introduction, afin d'en établir les différents groupes; ce sont les noms transcendants, composés avec ὑπέρ, les noms propres au dogme chrétien et à l'ordre de la création (plus exactement la πρόοδος, avec la manifestation, ἔκφανσις, correspondante), et les noms de l'ordre sensible. Ces derniers n'entreront pas en ligne de compte.

Le deuxième chapitre a pour but de désigner la série des noms que Denys expliquera dans son traité. Il présente cependant trois classifications différentes. Celles-ci ne révèlent pas seulement un esprit logique, qui s'enchante de constructions bien agencées. Qui plus est, l'on assiste à l'élimination progressive de tout ce qui est spécifiquement chrétien: les noms trinitaires et le mystère de Jésus.

Après cela, il nous semble nécessaire de réexaminer le vrai sens de toute la théologie dionysienne.

URBS AETERNA

PARALLELLEN TUSSEN HET EERSTE EN HET TWEEDE ROME *)

Vooraf: Toeristenbureaux en journalisten brengen voor de hoofdstad van de republiek Italië steeds meer in omloop de omschrijving „Eeuwige Stad". Welke is de bedoeling en de herkomst van deze pretentievolle titel? M.i. is dit voor ieder ontwikkeld nederlander een interessante vraag, omdat voor ons taalgevoel het woord „eeuwig" duidelijk deel uitmaakt van het religieuse vocabularium; ofschoon ik bij dit laatste dadelijk aan moet tekenen, dat wij hier met een vertaling te maken hebben, niet met een eigenstandige creatie, en dat dus in dit geval aan het adjektief „eeuwig" geen andere waarde moet worden toegekend dan aan het latijnse of italiaanse „aeterna". Mijn studie bestaat uit twee delen, het keizerlijke en het pauselijke Rome, beide bevattende een climax en een anticlimax; en een conclusie.

I. Het oude Rome (plm. 754-455)

Voor de eerste maal vinden wij de kombinatie „Urbs Aeterna", bestemd om zulk een opgang te maken, bij de dichter Tibullus, rond 30 v. X. Ovidius en Livius hebben zich gehaast, deze trouvaille over te nemen die sindsdien gemeengoed is geworden. Het is dus zaak, de eerste formulering goed onder ogen te nemen om te achterhalen wat daarmee de eerste gebruikers hebben bedoeld.

„Romulus aeternae nondum firmaverat Urbis moenia......"
„Nog niet had Romulus van 't duurzaam Rome de muren hecht gebouwd" [1]).

Hier blijkt op de eerste plaats, dat de term niet retrospektief is, het onmiddellijk verband wijst naar een tijd, dat Rome niet bestond. Er wordt dus niet beweerd, dat Rome van het begin der wereld af bestaan heeft, gelijk van sommige Egyptische steden, welke verzekerden, dat het kluitje aarde, waarop zij gebouwd waren, het uitgangspunt geweest was van het Heelal. Later heeft men ook Rome gekomplementeerd met een navelsteen, maar ieder ontwikkelde burger wist dat dit slechts een aardigheid was: lang voor Rome was Troje. Evenmin betekent Aeterna „Overoud", want de stad was betrekkelijk jong in die dagen, niet ouder dan het tegenwoordige Amsterdam, en Tibullus wist heel goed dat Thebe, Athene, Fesulae ouder waren dan zijn dierbare vaderstad. De term wijst dus niet naar het verleden maar naar de toekomst.

---

*) Lezing voor het Godsdiensthistorisch Genootschap te Amsterdam, 4 oktober 1958.

1) Tibullus, *Eleg.* 2, 5, 21; Ovidius, *Fast.* 3, 72; Livius 4, 4; 28, 28.

Op de tweede plaats blijkt dat Tibullus en Ovidius iets konkreets op het oog hebben. Niet een willekeurig agglomeraat van huizen, een „recessus hominum" in plaats van een „silvae pecorumque recessus", maar een ding van vastomlijnde vorm, beantwoordend aan een bestemming. Hij ziet Rome als de ommuurde stad: voor zijn dichteroog betekende dat waarschijnlijk de enige stad die aanspraak maken kon op muren, de Citadel bij uitstek, waaronder heel de wereld zich als een tuintje uitstrekte, de burcht van de zonen van Mars, de „rerum domini", in ieder geval niet slechts een omheind stukje aarde. Nog duidelijker komt dit element uit bij Livius: wat bij hem „eens voor goed" gesticht heet is de stad die door „eigen magistraten, priesterschappen en wetten is geordend". Welke toekomstverwachtingen in het woord Aeterna vanaf Tibullus tot Symmachus en Ausonius, ook lagen uitgedrukt, ze betreffen het Rome dat zij kenden en wilden, niet een stukje grond dat desnoods ook geschikt was voor pauselijke zetel of toeristencentrum.

Wat wordt precies door „aeternus" uitgedrukt [2])? Het woord komt van „Aevum" de ideale levensduur van ieder ding, de tijd welke iets nodig heeft om zich ten volle te ontwikkelen. „Aeternus" is iets dat daaraan deelachtig is; in de volksmond betekende het praktisch „taai" en voor het zoëven geciteerde vers van Tibullus volstaat wel deze minst geladen inhoud. Toen hij het schreef, had Rome juist een eeuw bloedige burgeroorlogen achter de rug. Vanaf de Gracchi tot en met de Antonii waren duizenden van zijn edelste zonen gevallen, eenieder zocht nu vergeefs naar vele kennissen. Maar, burgers mochten al verdwenen zijn, voor de verraste ogen vertoonde Rome zich nog ongeschokt en ongehavend. Wat een taaie stad!
Doch in deze tijd ging de algemene ontwikkeling met reuzeschreden vooruit en, toen een generatie later Livius het „urbs aeterna" transponeerde in „urbs in aeternum condita" had hij daar iets meer in gelezen dan Tibullus er waarschijnlijk in had gelegd. „Aevum" was thans ook de vertaling van het griekse „Aioon" in zijn filosofische betekenis, de duur van heel deze zichtbare wereld die bestemd was, na enige duizenden jaren te vergaan. „Aeternus" was nu datgene dat bestaan zou tot aan dit wereldeinde en Rome behoorde daartoe. Rome was eens voor goed gesticht, de Romein kon zich de wereld eenvoudig niet meer indenken zonder haar. Zo is deze titel „Urbs aeterna" er een van een nobel patriotisme dat zijns gelijke niet heeft. Vruchteloos heb ik gezocht [3]) naar een andere stad die door zijn burgers met het praedikaat „aioonios" is gesierd: het is een zeldzaam eigen romeinse creatie, ofschoon hellenistische aanblazing is nodig geweest om de sobere romeinse fantasie zo aan te wakkeren. Maar ook de levensomstandigheden onder keizer Augustus deden het hunne, om het ritme van Rome te zien samenvallen met het ritme van de wereld. Na honderd jaar schrik stond de stad plotseling in luister en als alleen op de wereld: geen vijanden buiten noch binnen, vandaar de gedachte: alles is Rome, ruimtelijk bestaan er geen grenzen meer, er leeft slechts dit ene stadsrijk. Er scheen ook geen tijd meer te bestaan, geen rit-

---

[2]) Voor de woorden Aeternus, Aeternitas e.d.: *Thesaurus Linguae Latinae* en FORCELLINI.

[3]) LIDDELL and SCOTT, *A Greek-english Lexicon*, Oxf. 1925-1940.

mering van buiten af, Rome leefde zijn eigen tijd, door niets bepaald. Men leefde de aeternitas en had maar een verzuchting: dat dit duren mocht, altijd duren. Er zit een goed stuk epikuristische burgerlijkheid in deze wens-titel gelijk in die andere woorden van de tijdgenoot Vergilius: „imperium sine fine dedi" [4]). Het woord „aeternus" komt nu in een nieuwe wereld terecht, in die van de religieuse taal. Het is zo overladen geworden met gevoelens, dat het van filosofische vakterm een praedikaat gaat worden van de goden en de vervanger van het aloude „immortalis". Juno, Vesta, Liber, Mars gaan aeternus heten, dat woord krijgt nu positief de inhoud van onsterfelijk [5]). Ook bij Rome mag geen sprake zijn van ondergang, al vergaat heel de wereld. Zó wordt het weliswaar niet uitdrukkelijk gezegd, maar het is goed, even de tendens voor te leggen die ligt in het gebruiken van dezelfde term voor goddelijke en menselijke dingen. En deze tendens wordt, wat de stad Rome betreft, in de volgende eeuwen versterkt door twee feiten: zij is residentie en zij is tempelstad.

Rome was keizerstad en moest wel aan de verhevenheid van zijn voornaamste inwoner deelachtig worden. Welnu, sinds in Augustus' dagen voor de keizer het zware woord „deus" is gevallen, ontwikkelt zich de deifikatie van de alleenheerser, ook al was dit misschien eerder een litterair genre dan een werkelijk geloof, volgens haar inhaerente normen, gelijk elders in de hellenistische en oosterse wereld. Welnu, een der eerste gevolgen was, aan de dood van de keizer niet alleen niet te mogen denken, doch hem ook positief de onsterfelijkheid toe te wensen, toe te kennen. „Koning, leef in eeuwigheid" lezen we in het boek Daniël en de dichter Statius laat de Sibylle tot keizer Domitianus zeggen: „Gij zult triomfen halen, zolang als Vesta's vuur brandt, zolang het bliksemlicht het Kapitool omspeelt" [6]). Ja, op de duur zal men de keizer officieel gaan aanspreken met Vestra Aeternitas! Maar dan moet ook de stad eeuwig zijn waar hij woont! Deze logica was het waarschijnlijk die de keizers van de tweede eeuw ertoe bracht, een groot aantal munten te verspreiden met het opschrift „Roma aeterna".

Daarbij kwam het karakter van Rome als tempelstad. 300 tempels verrezen, wel niet zo sakraal van aard als tegenwoordig maar toch verhevener dan de partikuliere gebouwen van het louter profane leven, in duurzaam materiaal hoog opgebouwd, zodat een en ander de indruk wekte van onttrokkenheid aan de tijd. Overal werd men eraan herinnerd, dat Rome de gemeenschappelijke woonplaats was van mensen en goden, een „Sacrosancta civitas" zoals Apuleius zich bewonderend uitlaat [7]). Tenslotte liet keizer Hadrianus een tempel bouwen voor Dea Roma. Wat daar precies in vereerd werd, is niet zo duidelijk; indien bij sommige Romeinen nog het oeroude geloof leefde, dat in de aardse dingen goden werkten en leefden, werd hen dit nu ook gesuggereerd omtrent hun vaderstad. Doch waarschijnlijk dachten de ontwerpers van deze nieuwe godin niet zo numineus, eerder trachtten

---

4) VERGILIUS, *Aen.* 1, 283.
5) CARTER, *Epitheta deorum.* In ROSCHER, Suppl. 1.
6) STATIUS, *Silv.* 4, 3, 159. Zie ook *Cons. ad Liv.* 211.
7) APULEIUS, *Metam.* 11, 26.

zij een naam te vinden voor de in de loop der tijden alhier geobjektiveerde geest, voor de geheel eigen stadssfeer waaraan niemand zich onttrekken kon en welke de vreemdeling als een aparte sensatie, als een nieuwe geboorte onderging. In deze mentaliteit is bevangen de gallische dichter Namatianus die bij zijn afscheid Rome toeroept: ,,Aanhoor mij, moeder der mensen en moeder der goden. Bij uw tempels zijn wij niet ver van de hemel" [8]).

En zo ging het door. Hoe meer Rome haar einde naderde, hoe halsstarriger men vasthield aan haar eeuwigheid. Allang waren de voorwaarden daartoe vervallen — het paganisme was vervangen, de residentie was verplaatst, het ritme van het Rijk werd bepaald van buitenaf — toen nog de generaal Ammianus, in termen aan de schoolbanken ontleend maar met een waar fanatisme voorgedragen, zijn vaste geloof in de eeuwigheid der Stad beleed: ,,Ten tijde dat onder de beste auspiciën tot heerlijkheid van de wereld Rome oprees, om te leven zolang er mensen zullen zijn, hebben daar, opdat het in verheven wasdom groeien zou, met toezegging van eeuwige vrede, Virtus en Fortuna (Heldendeugd en Geluk) hun intrek genomen"[9]).

In het verpauperde stadje, waarvan ten einde raad bisschop Gregorius de stoffelijke verzorging op zich had genomen, in verzet getreden tegen het wanbestuur van Ravenna, had geen enkel van bovengenoemde Romeinen nog iets van zijn illusie erkend. De stad van hun dromen was definitief aan zijn einde gekomen in 455, toen de Vandalen zelfs de kerken hadden geplunderd, de keizerin hadden weggevoerd naar Kartago — zoenoffer voor Dido! — en geen enkele litterator daar ook maar één woord aan had gewijd. De Urbs Aeterna was vergankelijk gebleken, het officiële geloof der staatsbeambten ijdel. Maar niet ijdel het meer sobere denken van die brede volkslaag welke onberoerd was gebleven onder al die propaganda en waarop Hubau heeft gewezen in zijn boekje ,,Les grands mythes de Rome" [10]). Zonder aan de onsterfelijkheid van hun stad te geloven, waren zij niettemin goed patriot en overtuigd van de bescherming der goden. Bij de stichting van de stad waren aan Romulus twaalf gieren verschenen, twaalf tijden betekenend — royale maat — dat Rome zou bestaan. Hoelang die tijden zelf moesten zijn, was niet bekend, doch achteraf werd duidelijk dat daar perioden van honderd jaar mee waren toegezegd. 754-455 zijn twaalfmaal honderd jaar, met een kleine toemaat. Tot zover over het eerste Rome.

II. Het tweede Rome (600-1929)

Thans kom ik aan het tweede deel, dat uiteraard meer de algemene belangstelling zal wekken, de inhoudsbepaling van Roma Aeterna gedurende het pauselijke Rome. Uit een boekje van Louis Veuillot, geschreven juist een eeuw geleden, blijkt dat toen al romeinse burgers aan vreemdelingen hun geleide aanboden ,,nella Città Eterna" [11]). Deze schrijver had weinig

---

[8]) NAMATIANUS, *De Reditu* 49.

[9]) AMMIANUS 14, 6. In de eerste zin van dit hoofdstuk staat ook: Urbem aeternam.

[10]) J. HUBAUX, *Les grands mythes de Rome* (Paris, 1945). Ook: MAGOTTEAUX, *L'augure des douze vautours.* (Antiquité classique 25 (1956) 106).

[11]) L. VEUILLOT, *Le parfum de Rome* 9, 20 (La Ville).

belangstelling voor antieke monumenten, des te meer voor kerken en katakomben: in feite was het dus het pauselijke Rome, niet de verwaarloosde ruïnenstad, dat toen door die naam werd aangegeven. Ook tegenwoordig denken trouwens de meeste mensen bij het horen van die naam eer aan de kerkelijke stad dan aan het Forum of het Rome van Garibaldi-Mussolini. Is dan voor de tweede maal aan een homonyme nederzetting, niet ver verwijderd van de eerste, die naam zelfstandig toegekend? Op zich zou het mogelijk zijn, want enige tijd was ook dit Rome onbetwist middelpunt van de besefte wereld, residentie van een vorst die zich beriep op Matt. 28, 20 en van meer kerken voorzien dan er ooit tempels geweest waren. Maar natuurlijk hebben wij te maken met de herleving van de oude naam; ons interesseert hierbij niet zozeer, wanneer die voor het eerst weer is komen opduiken, dan wel of hij ook deze maal weer religieus geladen werd en dus, of ons bij het gebruik daarvan een pretentie wordt opgedrongen welke voor sommigen onaanvaardbaar, voor anderen niet a priori zonneklaar is.

Om dit te achterhalen is studie van de pauselijke dokumenten het meest noodzakelijk. Ik heb dan ook de meer dan 100 lijvige boekdelen doorgenomen waarin de Acta Pontificum van 1300 tot heden staan; met slechts deze beperking, dat ik in het italiaans gestelde Akten, een kleine minderheid, oversloeg als niet voldoende algemeen, en dat ik ophield bij de dood van Pius XI, 1939 [12]). Onder deze duizenden stukken vond ik 123 waarin korter of langer de stad Rome ter sprake kwam; de belangrijkste daaronder zijn deze, waarin om de vijfentwintig jaar de gelovigen worden uitgenodigd om te Rome het zogenaamde Jubileum te komen vieren, en de Romeinen om de gasten goed te ontvangen. De andere stukken betreffen maatregelen van geestelijke of stoffelijke aard voor het bisdom Rome of voor de Kerkelijke Staat. Dat deze studie een feest geweest is, kan ik niet bepaald zeggen. Telkens weer komt men voor de vraag, in hoeverre de uitdrukkingen eigenschappen zijn van kanselarijstijl, in hoeverre van persoonlijke overtuiging; in hoeverre zij de volle aandacht hebben of slechts retorische versiering zijn. Ik heb in deze studie geen voorgangers, zodat voorzichtigheid geboden is. Overigens was daar ook veel aanlokkelijks in, in die verrassende kombinatie van stereotype uitdrukkingen, die het de eeuwen houden met toch telkens kleine variaties, en dan ineens weer nieuwe vondsten welke school maken.

Het objekt van onderzoek was dit: 1) komt de term „Urbs Aeterna" voor in de pauselijke dokumenten? 2) Komen andere predikaten of omschrijvingen voor met een tendens naar Urbs Aeterna?

Het resultaat was dit: 1) de term Urbs of Roma Aeterna komt in de pauselijke stukken (de latijnse, tussen 1300 en 1939) nergens voor. 2) De aan Rome toegekende predikaten of omschrijvingen zijn de volgende:
Alma Urbs, christelijke nieuwvorming op oud stramien welke de eigennaam vervangt, betekenis Metropool, vanaf 1300 ontelbare malen [12a]).

---

12) *Bullarium Summorum Pontificum:* van 1300-1752 Editio Luxemburgensis, daarna Editio Camerae Apostolicae (1835); *Acta Gregorii XVI* (Romae, 1901, Typogr. Polygl.); *Acta Sanctae Sedis:* 1865-1908; *Acta Apostolicae Sedis:* sindsdien maandelijks.

12a) H. WAGENVOORT, *Alma Mater* (Utrecht, 1957).

Caput Orbis, reeds door Leo Magnus en Venantius ontleend aan Livius en Ovidius. Tot in de twintigste eeuw gedachteloos herhaald; in 1932 resoluut vervangen door de uitdrukking „Catholici orbis Pars......, met als doekje voor het bloeden de toevoeging „Nobilissima" [13]).

Communis Patria, ontleend aan Cicero, sinds 1303 herhaalde malen. Door dezelfde zakelijke Pius XI in 1924 verzwakt tot „Altera catholicarum gentium patria" [14]).

Centrum, Fons, Portus: minder frequent en hier niet zo belangrijk [15]).

Domicilium et Sedes, vgl. Ammianus' „domicilium virtutum". Sinds 1554 met afwisselend de toevoegingen: „Sancti Spiritus", „christianae religionis", „Jesu Christi Vicarii" [16]).

Mater et Magistra, een trouvaille van de Curiestijl in 1308 en sindsdien zeer geliefd. Deze kombinatie komt in de Oudheid niet voor. In de regel wordt hier de christelijke gemeente van Rome mee aangeduid, soms de pauselijke Curie, eenmaal in het mannelijk de Pauszelf. Maar ook eenmaal de konkrete stad, a.h.w. als architektonisch model: „ceterarum (urbium) mater et magistra" (1607) [17])!

Meest interessant maar moeilijk zijn de teksten rond 1600, in zedelijk en materieel opzicht het hoogtepunt van de stad. Maar tevens is het de tijd van de barok, de zucht naar het heroïsche en „divine", van Pozzo's geschilderde hemelperspektieven. Het goddelijke wordt in het verlengde van het menselijke gezien en men onderstelt ook het omgekeerde. — Théologie des réalités terrestres...... — Heel lastig valt uit te maken wat precies met „Rome" wordt bedoeld: de hele katholieke Kerk, de pauselijke curie, de christelijke gemeente aldaar of de stoffelijke stad. Ook bij de tegenstanders krijgt „Rome" diezelfde vage betekenis, met omgekeerde appreciatie. De Jubileumbul spreekt van „het geestelijke Sion, het heilige Jeruzalem" en elders wordt de tekst van Petrus (I Petr. 2, 9) er heel konkreet op toegepast: „Regia et Sacerdotalis, Sancta et Electa Civitas" [18]).

---

[13]) Caput Orbis: LEO, *Sermo 1 in natali App. P. et P.;* met zinspeling op vroegere grootheid: *Bull.* II 57, 470, 601, 648; in verband met de Stoel van Petrus: I 383, III 79; Orbis christiani caput: II 166 cf XVIII 70, I 399. Gezegd niet over stad maar over de kerk of de curie van Rome: I 381, IV 48, II 601. Versterkt met „vertex rerum": IV 48. Nobilissimam hanc catholici orbis partem: *A.A.S.* XXIV 18.

[14]) CIC. *Leg.* 2, 5. *Bull.* I 180, 807; II 58, 601, 614; III 226, 345, 463. Soms met toevoeging „Mater, parens": II 337, 937; III 114. Soms gespecificeerd: „omnium mortalium" II 166; „omnium fidelium" I 791; VIII 133 cf. II 168. — Hanc alteram cath. gentium patriam: *A.A.S.* XVI 208.

[15]) Centrum: voor de Stoel: *Bull.* XVII 72; voor de Paus: XVIII 83; voor de Stad: *A.A.S.* XXXVI 352. Portus: *Bull.* II 737; III 226. Refugium: V 463.

[16]) AMM. 14, 6. *Bull.* I 812; II 737, 574. *A.A.S.* XXV 7. Daartegenover: Roma ubi est (religionis) domicilium: *Bull.* II 560 enz.

[17]) Mater et Magistra: voor de Roomse Kerk: *Bull.* I 525; IV 87; XIV 179 enz. veertien maal; voor de Curie: I 461; voor de Apost. Stoel: II 62; voor de St. Pieterskerk: II 317; voor de Paus: XVI 94; voor de Stad: III 83, 253. — Afzonderlijk Mater: II 337; Magistra: II 634; III 226; V 463. — In de Oudheid éénmaal Genetrix (legum) (CLAUDIAN. 1, 127) nooit Mater. Wel worden Juno en Venus beurtelings Mater en Magistra genoemd, doch nooit in een adem (CARTER o.c.).

[18]) *Bull.* III 83; IV 48.

Regia et Sacerdotalis zinspeelt op het teokratische bestuur [19]. Deze vorstelijke woorden maken ons tot het aanhoren van nog verhevener predikaten bereid. Zal daaronder ook „Aeterna" vallen?

Sancta. Dit is in ons verband een heel belangrijke klank: het heilige is immers uiteraard eeuwig, tenminste wanneer het in absolute zin wordt toegekend. Maar dit is hier niet het geval. Sancta wordt gemotiveerd met „het bloed der martelaren, het werk van de belijders, de eerbiedwaardigheid der antikiteiten en de voorbeeldigheid harer christenen" [20]. Om zulke redenen zouden ook andere plaatsen aanspraak kunnen maken op heilig- en eeuwigheid, zelfs Parijs doch bovenal Jeruzalem. Doch het aardse heilige staat altijd nog bloot aan het gevaar van profanering.

Electa voert ons in het hart der kwestie. Over die uitverkiezing gaat het telkens, ze wordt beurtelings toegeschreven aan de Apostel Petrus, aan de Voorzienigheid en zelfs aan Christus. Het was niet slechts een zakelijke keuze, maar een hartelijke, getuigend van voorliefde. Ziehier in beknopte vorm enige teksten: „Romam caput orbis divina clementia stabilivit (1464)", „Petrus supremi culminis praerogativam quodammodo cum Roma communicavit (1743)", „Hic Christus sedem Vicarii sui stare iussit in perpetuitate temporum (1899)" [21]. Ik heb 26 van deze teksten, waarin ondubbelzinnig de eeuwigheid van Rome wordt uitgesproken, zij het met vermijding van de term „Urbs Aeterna". Heel duidelijk — althans voor ons — ligt hieraan de volgende redenering ten grondslag: a) het ambt zal krachtens Mt. 28, 20 tot het eind der dagen duren; b) Petrus heeft Rome tot zetelplaats aangewezen en aan de keuze van een Apostel valt niet te tornen; c) dús moet ook Rome tot het einde der tijden bestaan. Onmiskenbaar hebben juist de krachtigste persoonlijkheden onder de pausen mede uit deze overwegingen kracht geput om hun taak met opgewektheid te volbrengen. Zij, die dit gevoelen delen, menen dus, dat het pausdom onwrikbaar vast zit aan één plaats en dat dus voor die plaats het pausdom een waarborg is van onvergankelijkheid. Voor deze personen heeft de titel „Eeuwige Stad" dus religieuze bijklank. Of zij velen zijn, weet ik niet.

Want ook de anti-klimax, welke wij in het oude Rome konstateerden, heeft hier zijn parallel! Het kan de meeste katholieken weinig schelen, waar hun voorzitter woont. Wanneer de tegenwoordige standplaats door een natuurramp of andere noodzaak ongeschikt wordt, moet hij voor „de Stoel van Petrus" — die immers ook niet echt is — maar een ander plekje zoeken en dit „Rome" noemen. Ubi Papa, ibi Roma. Het Prinsdom Oranje is voor de Koning der Nederlanden ook niet meer dan een titel: slechts als zodanig kan hij de troon bestijgen maar met het Franse plaatsje heeft hij niets meer te maken. Door zijn „zetel" te verplaatsen van Jeruzalem naar Antiochië en van Antiochië naar Rome heeft de apostel Petrus aan zijn opvolgers eerder een voorbeeld gegeven van mobiliteit dan van honkvastheid......; al moge

---

19) *Bull.* I 421; III 79 (cf LEO l.c.); V 463; XVI 55.
20) *Bull.* II 601; *A.A.S.* XXXI 641.
21) *Bull.* I 381; XVI 155; *A.A.S.* XXXI 641 enz. enz.

onze beurs dan ook voor veelvuldige, kostbare verhuizingen van de Curie gespaard worden. De idee „Rome" in de katholieke Kerk drukt slechts uit, dat God het zijn Stedehouder nooit aan die aardse vastigheid zal laten ontbreken welke voor een rustig bestuur onontbeerlijk is.

Ja, volgens de realisten is de paus al sinds 1870, volgens de juristen al sinds 1929 geen inwoner meer van Rome en is dus de mystieke band tussen plaats en ambt reeds lang verbroken; volgens de mythisch-denkenden uit deze groep zal dat zonneklaar worden in het jaar 2012!

Want gelijk in het oude Rome de tegenstanders van het Urbs Aeterna zich beriepen op het auspicium der Twaalf Gieren, zo menen ook sommigen van hun moderne pendanten, dat hen een profetie ter beschikking staat. 't Is de befaamde pauslijst van Sint Malachias, die volgens zijn zestiende-eeuwse uitgever, in de 12e eeuw van de toekomstige pausen en hun tijd korte karakteristieken opstelde, waardeloze, zeggen de historici, kostbare, zeggen de kabalisten. Omdat deze lijst na een gegeven aantal resoluut eindigt — na de tegenwoordige komen er nog vijf, zodat het binnen een eeuw bekeken is —, maar het aan niemand gegeven is, het einde van de wereld te voorzien: daarom, zeggen deze interpretatoren, moet deze voorspelling betrekking hebben op een grote katastrofe in de eerste helft van de 21e eeuw, waardoor aan de geschiktheid van Rome een einde zal komen en de reeks van de romeinse pausen in de ons vertrouwde gestalte zal worden beëindigd...... om plaats te maken voor een nieuwe reeks elders [22].

Konkluderend stel ik op de eerste plaats vast iets dat voor de godsdienstwetenschapper van bijzonder belang kan heten. Noch in het eerste Rome noch in het tweede is bij het beredeneren van de eeuwigheid der stad noemenswaardig aandacht gevallen op de bodem, alsof deze voor deze kwaliteit aansprakelijk zou zijn. De eeuwigheid der stad hangt veeleer samen met de bestemming zijner bewoners en deze komen van alle kanten om de hoofdstad te bevolken. Zou iemand toch een hang hebben naar bodemmystiek en b.v. aan de Tiber-oever een knooppunt van aardstralen vermoeden, dan moet ik er op wijzen, dat er geen lokale identiteit bestaat tussen het eerste en het tweede Rome. Zelfs bij zijn grootste uitbreiding heeft het Rome van de keizers, omsloten door de muur van Aurelianus, nooit de „ager Vaticanus" omvat; en het pauselijke Rome heeft 't oude ruïneveld met zijn heiligdommen helemaal links laten liggen.

De tweede konklusie is, dat wij in het geval „Eeuwige Stad" het adjektief „eeuwig" wel ontdaan kunnen achten van religieuze klank. Het worde opgevat als een dichterlijk woord met inderdaad aesthetische mérites [23]). Temidden van resten uit zoveel tijden, en bouwwerken in die monumentale stijl, waarvan ook de huidige Romeinen nog het geheim bezitten, vergaat ons inderdaad, gelijk de reizigers zeggen, het gevoel voor tijd. De Italianen zelf — ik heb daarnaar geïnformeerd — hechten ook geen zwaardere inhoud aan

---

22) R. Thibaut, *La mystérieuse prophétie des Papes* (Namur, 1951). Zie ook *Kath. Encycl.* s.v. Malachias (G. Gorris).

23) Vgl. Molkenboer, *Rome* (Amsterdam, van Munster, 1933) VII.

het woord en pretenderen voor hun Derde Rome niet (op grond van welk soort heiligheden trouwens?) een religieus te funderen eeuwigheid. „Genua Superba, Firenze la Bella, Roma Eterna, Venezia Serenissima" zijn voor hen gelijkwaardige termen, die men mooi vindt en gaarne uit de mond van vreemdelingen hoort [24]). Omdat zij ook zelf komplimenteus zijn, kan men hen deze aanduiding m.i. met een glimlach gunnen.

Amsterdam — CL. BEUKERS, S.J.

SOMMAIRE

Urbs Aeterna. Parallèles entre la première et la seconde Rome

Nous nous proposons d'examiner si dans l'expression de „Urbs Aeterna" l'épithète a une signification religieuse. „Urbs aeterna" se rencontre pour la première fois chez Tibulle (30 av. J. C.). Par après on le trouve à bien des reprises. Il est clair que l'expression ne signifie pas „existant depuis le début du monde", ni qu'elle s'applique à un agglomérat quelconque d'habitations. Elle désigne au contraire un habitat humain d'une forme déterminée, entouré de murs et régi par des lois. „Aeternus" signifie: 1. ce qui est durable, ce qui fait son temps; 2. ce qui a une durée coextensive à l'„Aevum", la durée du monde; 3. ce qui est immortel, comme les dieux. Le terme est bientôt assumé dans la „théologie de cour": Rome est la résidence des empereurs qui sont divins, et se trouve qualifiée d' „éternelle" sur les monnaies. Ce caractère d'éternité divine s'impose aussi à l'imagination du fait des nombreux temples qui donnent à Rome l'aspect d'une ville sainte. Une autre conception par contre tient compte de la décadence indéniable: elle se réclame d'une „prophétie" (l'augure des douze vautours) qui n'accordait à Rome qu'une durée de douze siècles (754-455).
Sous le régime papal (600-1929) on rencontre encore l'expression de „Urbs Aeterna". Il faudra examiner à partir de documents authentiques si elle fait partie de la terminologie catholique romaine ou si elle a reçu une portée religieuse à partir du catholicisme romain. Lorsqu'il y est question de Rome (souvent lors de la promulgation d'une année sainte) on note entre autres l'expression „sancta et electa civitas". La notion de sainteté appelle celle d'éternité: elle l'inclut lorsqu'on l'emploie en un sens absolu. Ce n'est cependant pas le cas ici: Rome est sainte „à cause du sang des martyrs, de ses antiquités vénérables et de la vie exemplaire de ses habitants". Tout ce qu'elle est, Rome le doit à son „élection". Pierre la choisit comme résidence, peut-être sur l'ordre du Christ, certainement sous la conduite de la Provi-

---

[24]) Zelfs de Curie, hoewel zij de term in uitgaande stukken vermijdt, schijnt deze in binnenkomende stukken graag te lezen. In de panegyriek der bisschoppen op Pius IX (*A.A.S.* III 17) komt hij twee keer voor.

dence. En un certain sens „la ville participe aux prérogatives du pape". Comme la pérennité constitue la prérogative principale de la papauté, il est assez frappant que les documents officiels n'appellent jamais Rome „Urbs Aeterna" bien qu'ils emploient abondamment d'autres expressions empruntées à la littérature païenne. Nulle part on ne trouve exprimée la croyance en l'indestructibilité de Rome. On a l'impression cependant que nombre de papes y croyaient à titre personnel et que pour beaucoup de catholiques les mots de „Ville éternelle" rendent un son religieux. Pas pour tous cependant. Il y en a qui estiment qu'au lien qui unit la papauté à Rome a été mis fin „de facto" en 1870, „de jure" en 1929, de sorte qu'actuellement ce lien ne subsisterait plus qu'en apparence. Selon certains interprètes de la „Prophétie de Malachie" il sera mis bientôt fin à cette apparence elle-même : après le cinquième des papes à venir, une grande catastrophe (d'ordre physique, moral ou politique) empêcherait Rome d'être dorénavant la résidence des papes.

Etant donné ces opinions contradictoires il serait raisonnable de n'accorder à l'expression de „Ville éternelle" d'autre portée que d'ordre poétique.

SACRAMENTEN, LITURGIE EN PASTORAAL

KRONIEK

1. Prof. Dr. Edw. H. SCHILLEBEECKX, O.P., *De Christusontmoeting als Sacrament van de Godsontmoeting,* Theologische begrijpelijkheid van het heilsfeit der Sacramenten, Antwerpen, 't Groeit, 1958, 13.5 x 20.5, 169 blz., geb. 105 B.frs.

2. Dr. H. E. SCHILLEBEECKX, O.P., *Maria, Moeder van de Verlossing,* Religieuze grondlijnen van het Maria-mysterie, Antwerpen-West, Het Apostolaat van de Rozenkrans, 1957, derde uitgave, 12.5 x 20.5, 154 blz., ing.

3. ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia,* Tomus XXVI, *De Sacramentis,* primum ed. Albertus OHLMEYER, O.S.B., *De Incarnatione,* primum ed. Ignatius BACKES, *De Resurrectione,* primum ed. Wilhelmus KÜBEL, Münster i/W., Aschendorff, 1958, 33 x 22.5, XXXVI + 421 blz., geb. halfled., buiten serie DM 98.—.

4. Alois STENZEL, S.J., *Die Taufe,* Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, (*Forsch. z. Ges. der Theol. u. des innerkirchl. Lebens,* VII/VIII. Heft), Innsbruck, Fel. Rauch, 1958, 14 x 22.5, 320 blz., geb. S 124.

5. Kilian F. LYNCH, O.F.M., *The Sacrament of Confirmation in the Early-Middle Scholastic Period,* Vol. I, *Texts, (Franciscan Institute Publications,* Theol. Ser., N. 5), St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, Louvain, E. Nauwelaerts, 1957, 15.5 x 23.5, LXXVI + 256 blz., ing. 495 B.frs.

6. Dr. H. E. SCHILLEBEECKX, *„Priesterschap"* in *Theologisch Woordenboek,* 10de afl. onder de hoofdredaktie van Dr. H. BRINK, O.P., Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1958, 17.5 x 25, kol. 3767 tot 4182, ing. 175 B.frs. per afl.

7. O. SEMMELROTH, S.J., *Das geistliche Amt,* Theologische Sinndeutung, Frankfurt, J. Knecht, 1958, 12.5 x 21, 336 blz., geb. DM 12.80.

8. Antoine CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316),* Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle, *(Bibliothèque de Théologie,* Série IV, Histoire de la Théologie, vol. I), Paris-Tournai, Desclée et Co., 1958, 16 x 23, XL + 817 blz., ing.

9. *Verkündigung und Glaube,* Festgabe für Franz X. Arnold, Herausg. von Theod. FILTHAUT und J. A. JUNGMANN S.J., Freiburg i/Br., Herder, 1958, 15.5 x 23.5, X + 360 blz., met titelbeeld, geb. DM 24.50.

1. In 1952 verscheen het eerste deel van *De Sacramentele Heilseconomie* van E.P. H. SCHILLEBEECKX O.P., nu professor in de dogmatiek aan de R.K. Universiteit te Nijmegen. De overgang uit de stilte van het Leuvense klooster naar de openbaarheid van de „wereld" heeft trouwens, naar bijbels gebruik, hare uitdrukking gevonden in een naamverandering: de kloosternaam Henricus is nu weer Edward geworden. Deze bemerking om de latere opstellers van bibliografieën veel kopbrekens te besparen!

De benoeming was een publieke erkenning van zijn verdienste voor de nederlandse gemeenschap. Dit eerste deel, op zich zelf reeds een lijvig boek, heeft zonder twijfel in onze Provinciën een theologische beweging op gang gebracht. Intussen zag men uit naar het tweede deel, dat de positief wetenschappelijke aanwinsten van het eerste speculatief zou uitbouwen tot een

sacramentele synthese. Daar dit steeds maar uitbleef, deden hardnekkige geruchten de ronde, dat deze uitgave van hogerhand werd tegengehouden! Ook de theologen halen soms hun informatie uit de barbierwinkel of uit de krant. Men vergat hierbij, dat de auteur ook conferenties gaf, full-time professor was van dogmatiek in zijn klooster, en de laatste jaren aan het „Hoger Instituut voor Godsdienstwetenschappen" van de R.K. Universiteit te Leuven, en last not least, dat wellicht dit tweede deel evenveel voorstudie en tijd zou vergen als het eerste.

Intussen kwam het gelegen uit dat hem het trefwoord „Sacrament" werd toebedeeld in het *Theologisch Woordenboek* (kol. 4185-4231). Waarom niet hetzelfde uitgewerkt in een klein boekje, waar ook leken en priesters die in het werk staan, iets aan zouden hebben, en meteen de theologen en de liturgisten nog voor het uitkomen van het tweede deel in het theologisch gesprek konden worden betrokken?

Zoals het nu eenmaal gebeurt, verwekt elk succes een wedertij van kritiek, of althans van lichte wrevel. Is dat nou allemaal zo oorspronkelijk, hoort men wel eens zeggen.

Waar ligt de eigenlijke verdienste van een theoloog? Heeft de krant onze smaak niet bedorven? Theologisch werk moet niet steeds iets nieuws brengen: „sensationele uitzichten op het dogma". Trouwens de priester, die Prof. Dr. SCHILLEBEECKX is, zal niets beters verlangen dan dat dit „nieuwe" zo gauw mogelijk in de gedachten en in het leven van de gelovigen zou doordringen. Het „nieuwe" is er bij ons al af, en dat moet zo. Het verschil merkt men, wanneer men deze zelfde gedachten voorlegt in een theologisch gesloten midden, wat wij b.v. twee jaar geleden mochten doen in Londen *(Faith and Sacraments,* Blackfriars, 1958).

De ware verdienste van een theologisch werk ligt vooral in de *wijsheid,* de *Sapientia,* waarmede de rijkdom van de vele geloofsgegevens, door een vergelijking in de *analogia fidei,* tot een *religieuze* eenheid wordt gebracht. Daarom blijft elke controverstheologie zo gebrekkig, omdat psychologisch reeds elke agressieve houding de blik verengt. In deze synthese komen vanzelfsprekend veel „oude dingen" voor, oud en steeds jeugdig, omdat zij getuigen van de blijvende werking van de Geest in de Kerk. Deze synthese was nodig. Wij zelf mochten het ervaren, hoe moeilijk het was om van een rijke genadetheologie over te schakelen naar het *Traktaat van de Sacramenten,* zoals ons dat was nagelaten door de XIXe eeuwse theologie.

Hierbij treedt een ander bezwaar op. Een synthese is de eenheid van vele elementen, en een levende synthese diezelfde eenheid van aspecten, die *in hun volle dialektische spanning* worden bewaard. Het eigene van de ketterij bestaat juist in het protest, waarin één der polen in de dialektiek wordt genegeerd om de andere „zuiver" te blijven zien, b.v. het *sola creatura* van de Arianen, het *sola historia* van de Modernisten, en niet het minst het *sola fide* van de „Protestanten". Met de jaren treft het ons steeds meer, dat de grote meerderheid der mensen op het plan van de politiek, de sociologie, de kunst, de spiritualiteit en het geloof slechts ontvankelijk blijven voor uiterst simpele ideeën, voor contrasten tussen wit en zwart, en zo moeizaam een veelzinnige

houding kunnen begrijpen, waarderen en beleven. Dat is in alle geval dé eigen moeilijkheid van het Katholicisme. Gods Woord wordt niet herleid tot één formule!

Hierbij hoort een ander bezwaar. Het gebeurt dat studenten in de theologie, of leken die zich voor theologie interesseren, erover klagen, dat zij niets kunnen aanvangen met de „geleerde gnose", die hen wordt voorgelegd. Het is té wetenschappelijk, het staat té ver van het leven. Beroepsspecialisatie kan een theoloog verleiden tot de erudiete wellust van het „more and more about less and less", zo hij niet zijn eigen armoede verbergt achter een scherm van zwaarwichtige woorden, waar het latijn wel eens aanleiding toe geeft. Maar wat hebben wij aan handboeken, die eerder het principe huldigen van „less and less about more and more"? Een synthese vraagt van de hoorder of de lezer een werkelijke persoonlijke inspanning om er in te komen. Dit geldt nog meer, waar men zoekt naar waarheid voor het leven. Het is pas, wanneer men een rijke waarheidsvolheid met stage inspanning heeft verworven, dat men er ook van kan leven, en later van getuigen.

De ware verdienste van het werk van Prof. Dr. SCHILLEBEECKX is in deze lijn te zoeken. Hij is wel moeilijk om te lezen, al gaat hij niet meer zo vrij om met het nederlands idioticon als in zijn eerste werk. Het kan zijn, dat zijn taal nog eenvoudiger kan worden, in de zin van het Franse „dépouillé", zoals goede Engelse, en ook nu reeds Duitse auteurs schrijven. Maar wij moeten toch ook aan iedereen zijn eigen temperament laten, ook in het schrijven, en hierbij de nauwkeurige bezorgdheid om de vele nuances van de gedachte, die van zelf het zinsritme vertraagt met allerlei bijbepalingen, cerbiedigen. Het blijft hard werk Gods Woord in arme mensenwoorden te benaderen.

Wat het boek betreft, dat wij in deze kroniek bespreken, willen wij alleen wijzen op die punten die het theologisch gesprek verder helpen. De indeling is in zover „klassiek", dat de meeste vragen die in het traktaat *De Sacramentis in genere* worden behandeld, ter sprake komen. Ons interesseert het uitbreiden van de theologische synthese.

Iedereen zal het opvallen, hoe de Drievuldigheidsleer van meet af aan het hele boek beheerst. Daar is niets nieuws aan. Vader, Zoon en Geest zijn de A en de Ω van ons geloof. Hiermede is alles begonnen, en hierin zal alles vervuld worden. Het zou wel vreemd lijken, als dit Begin en dit Einde ook niet in de „Tussentijd" van betekenis zou zijn. En nochtans, wie met de theologie vertrouwd is, en trouwens ook met de gangbare spiritualiteit, zoals wij deze nu kennen, weet dat men eigenlijk met dit centrale geheim van ons geloof geen weg weet. Wat bij de Griekse en Latijnse Vaders geen probleem was, evenmin in onze oude Nederlandse spiritualiteit, en nog steeds niet in de Liturgie, is het in de theologie. Hiertoe werden wij gebracht door de arme vorm van de appropriatieleer, een soort „Als-ob-Theologie" over de aanwezigheid van de Triniteit in de Verlossing. De nefaste gevolgen van deze theologische houding bewijzen zeker hare onjuistheid. Maar men kan zich zelfs afvragen, of de veel rijkere appropriatie-leer van St. THOMAS, die een positieve inhoud haalt uit de participatie-gedachte, volstaat. Wat SCHILLEBEECKX hierover denkt, als trouwe thomist, weten wij niet, al schijnt hij

voor zichzelf door te stoten tot de leer van de *Inhabitatio propria, et non appropriata,* waar hij zegt, dat de „heiligmakende genade...... als onmiddellijke Godsintimiteit, uiteraard een levensverhouding is tot de drie goddelijke Personen *in hun onderscheidenheid en in hun eenheid,* want dit precies is God" (159).

De Triniteit heeft zich echter in haar „theologisch" in-zich-zelf-zijn geopenbaard door haar „economisch" heilshandelen met de mens, in de *zichtbare* Zendingen van Zoon en Geest. Deze zendingen komen tot hun hoogste heilshistorische uitdrukking in de mysteries van Pasen en Pinksteren, één Mysterie ten slotte van Vaderlijke Verlossing, en toch onderscheiden in Zoon en Geest, als in Pascha en Pinksteren. Deze eenheid en dit onderscheid bestaat in een onwederkeerbare verhouding, die trouwens in het diepste geheim der goddelijke Personen zijn oorsprong vindt (vgl. de beschouwingen van P. SMULDERS in *Bijdragen* 18 (1957) 334-341): nl. het is naar het zoonlijk beeld van de Zoon dat de Geest ons volmaakt, zoals Pinksteren de blijvende voleinding is van Pasen, en dus, sacramenteel toegepast op onze begenadiging, het Vormsel, in levende eenheid met het Doopsel, de volmaking betekent van ons Kindschap.

Deze visie op de trinitarische „economie" heeft SCHILLEBEECKX verder consequent doorgedacht en toegepast op de Kerk, als het Oersacrament. Zij *is* de zichtbaarheid in onze geschiedenis van de tot-der-dood gehoorzame Godsknecht en Zoon, door de Vader in de Verrijzenis als Heer bevestigd, ook in zijn menselijkheid, en aldus „in kracht gesteld", als zender van Zijn Geest. De Kerk is dus de sacramentele zichtbaarheid van dit éne en onderscheiden mysterie voor ons, en in de Kerk de zeven Sacramenten, als onderscheiden rituele symbooldaden die deze Verlossing op elk van ons toepassen. Wij denken met Prof. SCHILLEBEECKX, dat deze visie alleen ons in staat stelt om de vele problemen over de natuur van het Vormsel, en zijn relaties met het Doopsel op te lossen. Verder komen wij hierop terug met betrekking tot de theologie van het Priesterschap.

Op een ander punt brengt SCHILLEBEECKX het theologisch gesprek verder. Hij preciseert zijn houding tegenover de leer van de „symbooloorzakelijkheid", zoals deze door E.P. L. MONDEN in dit tijdschrift werd uiteengezet *(Bijdragen* 13 (1952) 277-285). Hij erkent het volle recht van deze filosofie als antropologische verklaring van ons menselijk handelen. Het kan ook als zodanig op Christus, God en mens, worden toegepast. Wat de Kerk betreft, verkiest hij de term „instrumentele symbooloorzakelijkheid", omdat deze met Christus niet hypostatisch verenigd is, wat men best kan aanvaarden. Hij blijft echter bij een *formeel* onderscheid van de teken-waarde en de efficiëntie-waarde, „als blijvende verworvenheid van de thomistische school" (59-60; zie over deze kwestie het artikel van P. SMULDERS, *Verlossingsdaad en Sacrament,* in *Jaarb. Werkgenootsch. kath. Theol. in Nederl.* 1957, blz. 36-56). Welke zijn bedoelingen hierbij zijn, kunnen wij niet opmaken uit de enkele blz. die hij aan deze kwestie wijdt. Wij zullen dus moeten wachten op het tweede deel van zijn *Sacramentele Heilseconomie.*

Ten slotte willen wij nog wijzen op enkele verdere nuanceringen in zijn

denken: hij onderscheidt regelmatig een antropologische en een dogmatische beschouwing, als b.v. bij de zg. „volwassenheid" van het Vormsel, of het *verbum fidei*. In het *opus operatum* komen nu duidelijker naar voren de cultuele en de heiligende efficiëntie, waar hij op zeer gelukkige wijze de H. Geest bij betrekt (55-56). Wij kennen reeds zijn pastoraal zo nuttig, en eigenlijk vanzelfsprekend onderscheid tussen de optimale en de minimale — casuïstisch belangrijke — voorwaarden van de intentie bij de bedienaar en het ontvangend subject. Tenslotte wordt de noodzakelijke „inzet" van het geloof bij het ontvangen van een Sacrament zuiver geduid als „geloofsovergave".

2. Wanneer wij in deze kroniek dit andere boekje van Prof. SCHILLEBEECKX, *Maria, Moeder van de Verlossing* opnemen, dan willen wij hier niet zijn Mariologie bespreken, noch zijn nieuwe uitwerking van het wezen van de erfzonde. Dat dit werkje, in vier jaren tijds, in een klein taalgebied als het onze, reeds een derde uitgave kende, pleit voor de waarde van het boek. Het is nochtans geen „goedkope" literatuur en theologie, en de dweperijen van sommige „Mariologen" krijgen een sobere bestraffing, al blijft de priester, en terecht, zeer begrijpend voor de kinderlijke en folkloristische vormen van de volkse Maria-devotie.

Ons interesseert het, dat bepaalde begrippen uit de Sacramenttheologie hier een nieuwe uitwerking krijgen. Hij zegt het trouwens zelf: „Men kan dan dit mysterie (het grondmysterie van de Mariologie) benaderen vanuit het aspect van het geloof als bezieling van elke sacramentele ontvangenis" (100). Hij werkt immers enkele distincties uit, die voor een beter begrip van zijn Sacramentenleer nuttig zijn, vooral het onderscheid tussen objectieve en subjectieve Verlossing. Zij is veel meer genuanceerd dan wat men gewoonlijk in de handboeken hierover te lezen krijgt.

De objectieve Verlossing is de Verlossing, zoals deze, niet alleen door Christus werd bewerkt, maar in Hem reeds werd bereikt en bestaat. In Hem, ons aller Hoofd, *zijn* wij allen reeds verlost. Het „eschaton" is er reeds! In de subjectieve Verlossing onderkent hij terecht twee dialektische momenten. Zij bevat immers op haar beurt een objectief aspect, nl. de actief aangeboden gave van Christus door de Geest, en een subjectief aspect, de eigenmaking van deze genade en deze Verlossing in het geloof. Het woord „eigenmaking" is wellicht niet zo gelukkig. Wij zagen juist hoe SCHILLEBEECKX op het einde van het hierboven besproken boek niet zo graag spreekt van „inzet", als van „geloofsovergave". Dit subjectief aspect van interioriteit wordt immers voortdurend bepaald door het objectieve: het is *vanuit de gave* van het geloof dat wij persoonlijk ook geloven, als vrije verantwoordelijke mens.

3. Voor wij overgaan tot de bespreking van werken over aparte Sacramenten — wij houden ons in deze kroniek bij de drie *consecratorische Sacramenten:* Doopsel, Vormsel en Priesterschap —, willen wij even in de geschiedenis teruglopen, en een totnogtoe onuitgegeven *De Sacramentis* van ALBERTUS MAGNUS aan de lezer voorstellen.

Men kent de moderne uitgave van zijn *Opera omnia*, het grootse werk, dat onder de leiding van A. GEYER door het St.-Albertusinstituut van Keulen

wordt verzorgd. Het volumen XXVI (de vierde band die reeds klaar is), bevat drie werken uit een totnogtoe onuitgegeven *Summa*. Zij bleef onafgewerkt, en geraakte wellicht door het grote succes van zijn *Scripti super Sententias* in vergetelheid. M. WEISS en M. GRABMANN ontdekten het, en Dom A. OHLMEYER vond een volledig Hs. in de universiteitsbibliotheek te Giessen. Terloops gezegd, het is een afschrift van dit Hs. dat K. F. LYNCH overnam in *Appendix I* van het hieronder besproken werk, en dat hem door GEYER was toegestuurd (o.c., blz. LXII en 213-229).

Onze landgenoot G. MEERSSEMAN ontdekte een ander volledig Hs. in Firenze, terwijl elders nog andere, zij het niet meer zo volledige, stukken werden gevonden. Het auteurschap van ALBERTUS mag als zeker worden beschouwd, al bevat geen enkel Hs. zijn naam. OHLMEYER geeft een hele lijst van verwijzingen naar deze *Summa* uit het *Scripti super Sententias* (blz. VI-VIII). Men dateert het gewoonlijk vóór de *Scripti*, al zal V. DOUCET een meer complexe oplossing voorstellen. In alle geval de definitieve redactie van de *Scripti* komt na deze *Summa*; dus deze ontstond ongeveer vóór 1246 of 1248. In deze uitgave gebruikt OHLMEYER vijf Hss.: dat uit Giessen (G) en dat uit Firenze (F) als grondtekst. Zij hangen niet van elkaar af, en schijnen aan de oorsprong te liggen van de overige, nl. die uit Venetië, Wenen en Parijs.

Deze bij uitstek wetenschappelijke uitgave van ALBERTUS' werken moet niet meer worden aangeprezen. Het wordt een onontbeerlijk instrument voor de studie van de man en van zijn tijd. Niet alleen wordt de critische uitgave van de tekst verzorgd, maar men heeft gezocht naar de uitgaven die ALBERTUS zelf heeft gebruikt. Op het einde komen voortreffelijke *Indices:* Schriftcitaten, de auteurs door ALBERTUS geciteerd, en diegenen die door de uitgevers werden aangehaald, een zeer uitvoerig register van de inhoud en de gebruikte woorden, en een kort namenregister van moderne auteurs. Wij spreken niet van de uitstekende materiële verzorging: letter, bladspiegel, papier en band behoren tot het beste van wat ASCHENDORFF ons reeds gegeven heeft.

Het is wellicht interessant in het kader van deze kroniek te wijzen op enkele *sacramentele themata*, die bij de theologen van onze tijd een dankbaar echo oproepen. Over de Sacramenten geeft hij de volgende definitie: „tria concurrunt ad hoc, quod sit sacramentum in genere, scilicet *institutio significandi*, et quod significat non tantum rem sacram, sed *etiam sacrantem*, sive contineat illam sive non, et quod illa res sacrans sanet infirmitatem peccati, vel quae est ex peccato" (3, 73-77). Dat hij het effect niet louter negatief bedoelt, blijkt wel uit het volgende: „gratia baptismalis nos *configurat Christo morienti*, ... gratia confirmationis *Christo pugnanti fortiter*" (15, 6-9). Over de doopformule: „Ergo videtur, quod hoc verbum 'baptizo' necesse sit apponi, *quod determinat opus ecclesiae*" (30, 14). Over het doopsel „in nomine Christi" enkele theologische en historische détails (31, 1-15).

Het Vormsel valt erg kort uit. „Corroboratio spiritus est effectus confirmationis, et ita necessaria est post baptismum *immediate*" (45, 58). Over de bedienaar: „soli episcopi possunt conferre hoc sacramentum. Robur enim

spiritus non descendit *nisi ab ampliori potestate clavium,* quae est in episcopis" (46, 34; ook 139, 81). Wat GREGORIUS I dus heeft toegestaan aan de bisschop van Cagliari in Sardinië *(Rouet,* 2294), was geen Sacrament (46, 71). Onder de invloed van een tekst van DIONYSIUS de Areopagiet werd het merkteken in de XIIde eeuw dikwijls in betrekking gebracht *met het geloof.* ALBERTUS neemt deze klassieke leer over: ,,Caracter enim baptismi distinguit secundum esse fidei et infidelitatis, sed confirmationis *secundum quendam statum fidei,* qui pertinet ad tirones et confirmat nos tirocinio Christi". En weer citeert hij DIONYSIUS, waarbij het idee van de christelijke *militia* naar voren komt. Maar deze tekst bevat tevens een allusie op de strijd van Christus tegen de dood en de vergankelijkheid, en wijst op zijn vreugdevolle verrijzenis (47, 38). Terloops gezegd, begrijpen wij niet goed het artikel van M. D. KOSTER, *Neues dogmengeschichtliches Stadium der Firmung heute?* (MünchThZs 9 (1958) 39-45), waarbij deze auteur de ,,strijd" *ook in het lijden en in de dood* schijnt voor te stellen als een *totaal nieuwe* ontwikkeling in het dogmatisch inzicht op het wezen van het Vormsel.

Over het Priesterschap heeft hij meer te zeggen, en zal heel wat ruimte voorbehouden om de bovenvermelde ,,potestas clavium" te ontleden. In de *Quaestio prima* geeft hij een buitengewoon interessante analyse van de definitie van de Magister. Hij onderscheidt drie elementen: het signaculum, of de ritus (tevens ook genoemd *in deze contekst: caracter* en *essentia sacramenti!*) de *ratio potestatis, cuius esse est in comparatione ad actum,* en de juridische orde, zeer juist beschreven: ,,Cum vero omnis potestas ordinata sit, ut dicit Apostolus — *ordinata secundum statuta canonum et ecclesiae* —, congrue additur (a Magistro) 'officium', quod principaliter respicit *exsecutionem* potestatis, ut patebit postea" (136-136). Men vindt dezelfde distinctie terug in zijn definitie van de *Ordo,* die erg klassiek klinkt, doch werkelijk een ecclesiale theologie veronderstelt: ,,Ille autem ordo (presbyteratus), habet duos actus, unum principalem et unum consequentem. Principalis est consecrare corpus et sanguinem Christi. Quod quia distribui debet corpori mystico, quod est ecclesia, consequitur alios actus, qui est ligare et solvere" (140, 35). Uit wat volgt blijkt het, dat hij de hele omvang van de bisschoppelijke macht voor ogen heeft (140, 40-78).

Hij behoort echter tot de presbyterale tendens, scholastiek uitgewerkt door LOMBARDUS. Het Episcopaat is dus geen *Ordo* op zich zelf, ,,sed demonstrat *abundantiam charismatum* in habentibus principatum in ecclesia, qui capita dicuntur, a quibus fluunt opera excellentia, sicut confirmatio, in qua datur spiritus sanctus ad robur, et talia. Unde talia posse accidit ordini, inquantum coniunctus est dignitati, et non facit ordinem alium" (141, 9). Hier ontmoeten wij een idee, die in dit verband nog niet genoeg is bestudeerd, maar in de Middeleeuwen als spontane opvatting dikwijls kan gevonden worden. Zij behoort o.m. tot een der themata van het *Decretum Gratianum,* waar de rechtsmacht der Kerk altijd een concrete en juridische verwezenlijkingsvorm betekent van een dieper gelegen gave van de H. Geest, van een werkelijk *charisma.* Zo men meer met deze eigen achtergrond van het scholastieke denken rekening hield, dan zou men historiegetrouw het stroeve van de presbyterale

strekking beter nuanceren. *Ordo* krijgt in deze theologie dan ook een dubbele betekenis: eerst een beperkte, de *potestas in Corpus Christi eucharisticum*, en dan de *potestas in corpus mysticum*, die men niet volledig gelijk mag stellen met wat wij tegenwoordig de *potestas jurisdictionis* noemen. Wij zullen dezelfde constatatie vinden in de studie van THOMAS door A. ADAM.

4. En zo kunnen wij dan overgaan tot het Doopsel. Het opzet van de studie van Alois STENZEL is niet dogmatisch. maar historisch en liturgisch: het ontstaan onderzoeken van de roomse Doopritus, die de eigen ritus werd van de Westerse Kerk. Het boek hoort thuis bij de grote traditie, die met de naam van J. A. JUNGMANN is verbonden, en in zijn *Missarum Solemnia* hare schoonste vruchten heeft geleverd. JUNGMANN heeft ondertussen het emeritaat bereikt. Jongere krachten nemen de taak over. Men mag zeggen dat deze overdracht enigermate in het *Voorwoord*, dat JUNGMANN voor dit boek schreef, werd voltrokken.

In dit *Voorwoord* trekt deze de aandacht op een tweede bedoeling van het werk. Deze behoort eveneens bij de pastorale traditie van de Innsbruckse fakulteit. Nu men in vele landen het Doopsel mag toedienen in de volkstaal, nu de missies voor zulke delikate problemen staan, en de volwassenendoop in het Westen steeds minder zeldzaam gaat worden, is wellicht het ogenblik gekomen om deze Liturgie aan te passen vanuit een bezinning op hare geschiedenis en de oorspronkelijke symboliek van haar ritueel. In het laatste hoofdstuk gaat STENZEL dan ook onmiddelijk over tot praktische voorstellen in deze richting.

Het plan van het werk volgt de historische evolutie. De Doopliturgie wordt ontleed in haar eerste aanzet, van de gegevens van het Nieuwe Testament tot aan de kerkorde van HIPPOLYTUS van Rome. Dan volgen de tijd van het klassieke katechumenaat, de ontwikkeling van de aparte riten in de Liturgie van het Westen, de *scrutinium*-traditie van de kerk van Rome. en ten slotte de overgang van Doopritus tot Doopordo. en de dubbele liturgische vorm die wij nu kennen. Zoals men ziet, wordt heel wat aandacht geschonken aan de groei en het verval van het catechumenaat, waarin ook de grootste variëteit van vormen bestond.

STENZEL wil echter niet bij een loutere klassificering blijven van het overvloedige, en soms erg grillige feitenmateriaal. Hij wil vooral wijzen op de strukturen, de historische verbanden, de innerlijke dynamiek van deze evolutie. Dat hij hierbij het bewijs levert van een uitgebreide eruditie en belezenheid, maar ook van een scherpe en vaste argumentatiekracht, moet worden vooropgesteld. Of het boek hierbij aan leesbaarheid heeft ingeschoten, is de vraag. STENZEL veronderstelt bij de lezer een volledig ter beschikking staande kennis van het feitenmateriaal en van de literatuur. Van daaruit discuteert hij, analyseert hij, nuanceert hij, en stelt vragen, ziet mogelijke verbanden, wijst minder gelukkige hypothesen van de hand. Het is voor hem wellicht allemaal erg duidelijk, maar wij zouden het graag zelf zien. Wij stellen ons de vraag of het werk rijp is, en of STENZEL reeds voldoende afstand heeft genomen van zijn eigen voorstudie.

Wij zouden een ander bezwaar willen uiten met alle eerbied en waar-

dering voor de degelijkheid van dit werk. In de oriëntatie van zijn analyse de geest waarin hij zijn problemen uitkiest, en in de praktische besluiten die hij tot hervorming voorlegt, hadden wij graag ontdekt een grotere vertrouwdheid met en een actievere sympathie voor de *theologische* problemen die tegenwoordig in de Sacramententheologie gevonden worden. STENZEL erkent zelf dat het doel van de liturgische hernieuwing geen andere kan zijn dan „die „Epiphanie des Mysteriums" durchsichtig zu gestalten und dem mündigen Menschen die lebendige, „tätige Teilnahme" zu ermöglichen" (301). Dit moet noodzakelijkerwijze gebeuren van uit een *dogmatisch* inzicht op het Sacrament. Dít is het kriterium voor elk onderzoek, ook het liturgische, en kan onmogelijk de wetenschappelijke objectiviteit van het historisch onderzoek in gevaar brengen.

Zo dit waar is, waarom b.v. die uitgesponnen discussie met J. BRINKTRINE, de „laatste getuige" voor de apostolische oorspronkelijkheid van de doopformule, die wij nu kennen (113-125)? Deze positie is theologisch waardeloos, en liturgisch onbelangrijk, daar de historische waarschijnlijkheid minimaal blijft. Daarop volgt een antwoord op de vragen gesteld door de decreten van ALEXANDER III (Dz. 398), en van ALEXANDER VIII (Dz. 1317), dat eigenlijk geen oplossing geeft. STENZEL zou hierover meer en beter gevonden hebben bij SCHILLEBEECKX's *De Sacramentele Heilseconomie*, blz. 255-262 en 441-454. Het Nederlands is voor hem geen bezwaar, daar hij andere werken citeert in deze taal.

Om dezelfde reden hebben zijn voorstellen om het ritueel van de Kinderdoop fundamenteel te struktureren naar het feit dat de kinderen op dat ogenblik onmondig zijn, ons doen schrikken. Net of het Doopsel alleen maar *punktueel* op dát ogenblik zijn genade bewerkt! *De rol van het geloof* bij dit *Sacramentum fidei* geraakt grotendeels op de achtergrond. Het kind zou in geen geval meer mogen worden toegesproken als „partner", zij het dan in de persoon van peter en meter. Dezen zouden slechts liturgisch moeten ingewijd worden in hun eigen taak van borg en raadgevers (296-300). Ook ziet hij al te gemakkelijk af van het kerkelijk gemeenschapskarakter van de kinderdoop. Dat de gewraakte toepassingen niet altijd gelukkig zijn, en soms ondelikaat, doet niets af aan het fundamentele belang van dit dogmatisch aspect.

In dezelfde orde van gedachten zouden wij hem willen wijzen op een zeer oude doopritus, de oost-syrische, die juist *deze rol van het geloof*, in aansluiting met sommige uitdrukkingen van het N.T., in een ritus heeft uitgedrukt, een zalving nl. vóór het Doopsel. Deze Liturgie staat wellicht nog het dichtst bij de oerkerk van Jerusalem, en vertoont zelfs bepaalde verwantschappen met Qoemrân. Onze kollega Prof. Dr. I. DE LA POTTERIE zal hierover een minutieuze studie van de bijbelse en liturgische terminologie uitgeven in de eerste aflevering van *Biblica* van 1959: *L'onction des chrétiens*.

5. Met het eerste deel van K. F. LYNCH's werk hebben wij weer iets anders. Het gaat over de theologie van het Vormsel. De XIIIde eeuw heeft voor deze theologie een betekenis, die niet kan worden onderschat, zelfs waar ze wordt aangevallen, als in verscheidene Anglikaanse studies over het

Vormsel, en niet het minst door P. L. BOUYER. Over het algemeen gaat de aandacht naar de grote meesters, waarin een langzame ontwikkeling van eeuwen plots tot bloei komt. Maar deze bloei ware onmogelijk geweest zonder hun voorlopers. Ze is trouwens ook moeilijk theologisch te vatten buiten de historische contekst, die haar heeft voorbereid.

LYNCH wil een studie schrijven over de theologie van het Vormsel, maar dat komt in het tweede deel. In het eerste deel krijgen wij de teksten, uittreksels uit *Summa's, Quaestiones* en *Commentaren op de Sententies* van die auteurs, bekende of *anonymi*, die geschreven hebben tussen het Concilie van Lateranen in 1215 en de jaren rond 1270.

De voornaamste reeks bevat uitdrukkelijke studies over het Vormsel. In een volgend hoofdstuk presenteert hij uittreksels, waarbij het Vormsel besproken werd in een breder verband. Deze problemen zijn: eenheid en verschil tussen de Sacramenten van de Oude en Nieuwe Wet, het verschil tussen het merkteken van Doopsel, Vormsel en Priesterschap, en de vele liturgische aanwendingen en symbolisaties van de zalving met olie. Ten slotte nog enkele teksten over het merkteken en de *Imago*-leer, zoals ze toevallig werden gevonden en opgetekend. De critische noten en varianten worden tot een minimum herleid. Daarentegen wordt elk Hs. in de *Inleiding* zorgvuldig ontleed: datum, reeds verschenen studies, opinies, auteurschap. De aandacht valt vooral, en dit maakt het werk zo waardevol, op het onderlinge verband tussen de Hss., waar en in hoever de gedachten, en zelfs de formuleringen van een vorig auteur werden overgenomen, uitgebreid of gereduceerd.

In de tweede band volgt dus een theologie van het Vormsel bij de Scholastiek, waarbij de grote werken die elders zijn uitgegeven, deze bloemlezing, maar ook vele Hss. die LYNCH in dit werk niet kon opnemen, tot een theologische synthese zullen worden opgebouwd. Intussen krijgen wij in dit eerste deel een zeer bruikbaar werkinstrument. Was het niet dat de prijs zo hoog stond, dan kon men dergelijke publicatie best gebruiken voor een vruchtbaar seminariewerk, zoals deze wordt voorzien op de fakulteiten van theologie na de hervorming van Pius XI.

Dergelijke uitgave is immers uitermate interessant om de evolutie van de theologische methodiek op de voet te volgen. Het is reeds opvallend, hoe traag deze evolutie verloopt te Parijs (blz. XLVII), terwijl Italië en Toulouse, en Engeland met William of Middletown een rijkere en nieuw georiënteerde behandeling aanbrengen. De oude school houdt het nog steeds bij de argumentatie uit de Schrift. Zo gebeurt het dat een korte zin uit Ps. 103, 15: „Panis cor hominis confirmat", een vaste gelegenheid biedt tot een *quaestio* over het verschil tussen Eucharistie en Vormsel: beide spreken immers van *confirmare*. De voorliefde voor de allegorische interpretatie van de Schrift komt regelmatig terug, waar de drie zalvingen van David (I Reg. 16, 13, II Reg. 2, 4 en 5, 3) op Doopsel, Vormsel en de *unctio gloriae* figuurlijk worden toegepast. De allegorische theologie op basis van schriftuurteksten van het *De Sacramentis* van Hugo a St. Victore blijft doorwerken. Na de bekende *auctoritates* uit de Voor-Scholastiek, worden nu herhaaldelijk geci-

teerd, hij zelf, en Petrus LOMBARDUS, die naar het oordeel van H. WEISWEILER, met betrekking tot het Vormsel de verschillende posities van zijn tijdgenoten en onmiddellijke voorlopers tot een *opinio communis* had weten te herleiden.

Hierbij mag wel gezegd, dat het werk van LYNCH uitstekend aansluit bij de studie van H. WEISWEILER, *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Früh-Scholastik (Scholastik* 8 (1933) 481-423). Deze beperkt zijn onderzoek tot de tijdspanne die ligt tussen 1100 en 1200. Hij besluit zijn artikel met deze constatatie. Alle auteurs zijn het erover eens, dat de H. Geest ons door het Vormsel wordt gegeven. Zij verschillen enkel in de interpretatie, en dan nog is het in die aanvangstijd eerder een verschil in accent. De enen drukken meer op het aspect *robur ad pugnam, armatura militiae christianae,* vooral onder de invloed van de Pseudo-Melchiadestekst, terwijl anderen het accent verleggen op de mystieke genade van de zeven Gaven van de H. Geest; dit onder de invloed van HRABANUS en HUGO a St. Victore. Een middenpositie beperkt zich tot het *augmentum gratiae,* middenpositie, die Petrus LOMBARDUS op zijn wijze zal samenvatten *(Sententiae* IV dist. 7 c. 3 en 4).

Bij de teksten van LYNCH ontdekken wij niet veel meer. De *robur* wordt nog altijd geïnterpreteerd als *augmentum gratiae,* of meer negatief, als kracht tegen de duivel of de begeerlijkheid. Een nieuw accent is de grotere nadruk op de *plenitudo gratiae,* verbonden, of met de *plenitudo Spiritus,* of met de *dignitas,* de *perfectio plenitudinis* van de bisschop, die alleen het Vormsel mag toedienen. Het oude thema van HUGO a St. Victore: de *unctio Christi* ontvangt nu een sterkere uitbreiding, omdat de theologie van het merkteken loskomt. Het is trouwens met dit merkteken, dat nu veelal de *gratia roborata* verbonden zal worden. Zo zijn wij dan gekomen aan de drempel van de Gouden Eeuw van de Scholastiek, wanneer al deze verspreide elementen, niet zo verschillend van het knekelveld van Ezechiël, door het genie van enkelen tot leven zullen worden geroepen.

De voornaamste gedachte die in de XIIde eeuw naar voren komt uit de verbinding van het merkteken met de *status fidei,* is wel dat de *gratia roborata* steeds meer uitgelegd wordt als een genade *ad confessionem fidei coram persecutoribus fidei.* Dit vinden wij dan ook terug bij St. THOMAS, meesterlijk verwerkt in zijn sacramentele synthese. Dr. Adolf ADAM heeft over het Vormsel bij THOMAS een doctoraal proefschrift verdedigd voor de theologische fakulteit van Mainz. De grote verdienste van dit werk ligt in zijn helderheid en bondigheid. Daarenboven wil ADAM terecht THOMAS lezen vanuit de leer van zijn voorlopers en tijdgenoten. Zijn basis lijkt ons echter te eng, en voor een deel tweedehands: de studies van Fr. DOELGER, Fr. GILLMANN, Fr. SCHOLZ en H. WEISWEILER. Ook de buitenlandse literatuur blijft erg schraal. Men mag reageren tegen een overdaad aan wetenschappelijke eruditie, die dikwijls dergelijke werken op een tamelijk ongenietbare wijze overlaadt. Maar een té grote bescheidenheid en beknoptheid is evenmin gewenst.

De inhoud ligt voor de hand. Al de klassieke themata worden doorge-

nomen: bestaan en oorsprong van het Vormsel, zijn plaats in het geheel van de Sacramenten, het uitwendig teken, het merkteken en de genade; ten slotte de bedienaar en de ontvanger, en besluit. St. THOMAS resumeert eigenlijk voor een groot deel de posities van zijn voorgangers. Men merkt evenwel, van het *Commentarium in Sententias* naar de *Summa*, een vaste lijn, waarin de persoonlijke denker vrij komt en zijn eigen synthese definitief aflijnt.

Origineel werk levert THOMAS, waar hij de notie van *institutio* preciseert als een „dare robur et virtutem Sacramento" (III 64 2 contra), het Vormsel organisch uitbouwt binnen een antropologische visie van de Sacramentologie, als een *sacramentum aetatis perfectae* (III 65 1 c, en 72 2 c; 5 c). Tegen andere auteurs bewijst ADAM, dat THOMAS wel degelijk een handoplegging gekend heeft, alhoewel niet precies uit te maken is welke ritus hij voorhad (57-62; zie vooral III 84 4 c en ad 2). THOMAS integreert het Vormsel in zijn bekende leer van het merkteken als *deputatio ad cultum*, in zover hij tevens het merkteken beschouwt als een participatie aan het priesterschap van Christus (III 63 3 c, en ad 2). ADAM heeft goed gezien, dat deze *cultus*, die met betrekking tot het Vormsel gezien wordt als een „geestelijke strijd" (III 72 5 c), en een publiek getuigenis van het geloof (ibid. ad 2), toen een bredere betekenis moet hebben gehad dan nu. Ten slotte erkent hij in de bisschop een eigen en onvervreemdbare macht om te vormen. Deze eigen geestelijke macht kan niet louter tot de kerkelijke rechtsmacht worden herleid. Zij is een *potestas sacramentalis*, die door een *consecratio* — dus in dit geval in de bisschopswijding zelf — wordt geschonken (II II 39 3 c). Deze macht behoort niet tot de *ordo* in strikte zin (zie hoger), maar wel in bredere zin, zodat THOMAS in zijn *Commentaar in Sententias* van een *duplex ordo* kan spreken (Sent IV d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2, en ad 2; d. 25 q. 1 a. 2 ad 2). Deze leer heeft hij jammer genoeg in zijn *Summa* niet kunnen afwerken. Wij hadden graag een verdere uitbreiding gezien van dit vruchtbare principe, waarbij de enge definitie van de *ordo* op de achtergrond geraakte: proprii dispensatores sacramentorum sunt ministri Ecclesiae per sacramentum ordinis consecrati, *ut sint medii inter Deum et homines*, divina populo tradentes: et ideo *solis* eis competit *ex officio* sacramenta ministrare, nec per alium conferri possunt excepto baptismo propter necessitatem. Unde cum confirmatio non sit sacramentum necessitatis, non poterit *nisi ab ordinatis* conferri" (Sent IV d. 7 q. 3 a. 1 qc. 1 n. 159). De volmaaktheid die geëist wordt van de bedienaar voor een geldig toedienen van de Sacramenten, heeft niets te maken met een *perfectio personalis*, „sed exigitur quod sit perfectio huius *in quantum est minister Ecclesiae*" (ibid. a. 2 n. 161). Men kan dus pas een volwaardige theologie van de *Ordo* opbouwen, zo men deze fundeert op een volwaardige theologie van de Kerk, als *Sacramentum Christi*.

6. Het is ook deze fundamentele gedachte, die o.i. Prof. Dr. H. SCHILLEBEECKX tot een meer episcopale theologie van het priesterschap heeft gebracht. Wij vinden over dit punt belangrijke uitweidingen in het boven reeds besproken boek, vooral met betrekking tot het merkteken van het priesterschap (147-154). Maar hij heeft aan dit onderwerp een uiteraard beknopt,

maar gecondenseerd artikel gewijd in de 10de aflevering van het *Theologisch Woordenboek* (kol. 3959-4003). Dit woordenboek werd reeds herhaalde malen in dit tijdschrift besproken. Wij bepalen ons voor deze aflevering tot een korte samenvatting van de fundamentale posities van SCHILLEBEECKX in deze tegenwoordig zo betwiste vraag. Waar het SCHILLEBEECKX vooral om te doen is, is het zuiver dogmatisch inzicht in de gegeven struktuur van de Kerk als sacramentele zichtbaarheid van de Verrezen Kurios onverkort en ongeschonden te bewaren. Christus, als Kurios, is tevens, én de volmaakte Dienaar en Zoon van de Vader, én de Heer „in kracht gesteld" en Zender van de Geest. In Hem ontmoeten elkaar de opstijgende lijn van de verloste gehoorzaamheid, aanbidding en liefde, en de neerdalende lijn van het verlossend gezag, van de heiliging. Deze zichtbare openbaring van de Kurios, als de enige Hogepriester, gebeurt noodzakelijkerwijze naar de dubbele vorm van Sacrament en Woord. Deze gezagslijn ligt aan de grond van de hiërarchische struktuur van de Kerk. Deze struktuur heeft vanaf het begin haar fundament gekregen in het apostolisch charisma. Het is in deze éne apostoliciteit van de Kerk, dat de „ordo episcoporum" samen met de Paus, ambtelijk Christus-als-Hoofd-van-de-Kerk zichtbaar betekent, sacramenteel vertegenwoordigt, en tot ons brengt. Daarom zijn deze ambtelijke functies ook gezagsfuncties, gefundeerd op dit ene apostolische charisma, en zich uitdrukkend door Sacrament en Woord. Het Episcopaat is de zichtbaarheid van Christus, als Hoofd van zijn Kerk.

Het gewone priesterschap daarentegen ziet SCHILLEBEECKX, niet als een „potestas ligata", zoals men dat nogal voorgesteld heeft de laatste tijd, maar wezenlijk als een „potestas participata". De priesters, in wie de Traditie en de Liturgie bij voorkeur de „sacerdotes secundi ordinis" heeft gezien, de „collaboratores ordinis nostri", zijn dus geen werkelijke subjekten van dit apostolisch ambt, doch zij krijgen er wezenlijk deel aan. Daarom kunnen zij dan ook alles, wat de Kerk hen laat doen, ook eventueel de priesterwijding. Maar deze volmacht, zoals trouwens alles wat de priester doet, blijft in haar diepste wezen een geparticipeerde macht. Dit is een vorm van „oiconomia sacramentalis". Deze werd niet louter kerkrechtelijk bepaald, maar ontstond in de constitutieve tijd van de Kerk, de apostolische tijd. Dus is zij tevens definitief en voor ons normerend, al kan zij zich in de geschiedenis op verschillende wijzen uiten.

Deze ontwikkeling in de sacerdotale theologie van SCHILLEBEECKX verheugt ons. Wij denken trouwens, dat men moeilijk tot andere besluiten kan komen, zo men de sacramentele struktuur van de Kerk, zoals deze uit de volheid van de theologie steeds beter naar voren komt, volledig tot haar recht laat komen.

7. De voornaamste motieven uit onze kroniek vinden wij bij O. SEMMELROTH op merkwaardige wijze terug. Wij wezen eerst op de rol bij het theologisch onderzoek van de „wijsheid", waarbij men elk punt van de Openbaring vanuit en in het geheel blijft denken, waarbij men ook de gespannen polariteit van de ene, en toch complexe werkelijkheid steeds eerbiedigt. SEMMELROTH wil geen wetenschappelijk werk schrijven, doch slechts een be-

zinning. Hij wil leken en priesters helpen nadenken over het diepere wezen van het Geestelijk Ambt, en dat vanuit de levende volheid van de Openbaring: de Triniteit, Christus als middenpunt in de ontmoeting tussen God en mens, de Kerk als zichtbaarheid Christi. Zijn denken is niet analytisch, doch synthetisch. Bij elk nieuw deel stelt hij ons telkens weer vóór de totaliteit. Eigenlijk komt de klassieke leer over het Priesterschap pas in de laatste dertig blz. aan de beurt, maar dan staat het ook juist op zijn plaats!

Daarom denkt SEMMELROTH, als SCHILLEBEECKX, dat het onmogelijk is juist te spreken over het Geestelijk Ambt, zo men het niet ziet gevat in de wezenlijkste strukturen van de Kerk, als sacramentele zichtbaarheid van Christus. „Der Lebensgrund des Geistlichen Amtes ist die Kirche zu deren institutionellen Wesen das Amt gehört. Daher muss, wer das Amt erkennen will, die Kirche selbst betrachten" (20 en passim).

Hierbij heeft SEMMELROTH een speciale voorliefde voor een ruimtelijk denkschema, dat op zichzelf reeds direkt aanspreekt, ook buiten elke wetenschappelijke vorming om. Maar o.i. ligt het dieper gevat in de geloofstraditie: bij Johannes, bij de Griekse Vaders, zij het mede onder de invloed van het neo-platonisme, bij de oud-nederlandse mystiek. Hij zelf gebruikt het in zijn Mariologie, en vooral in een zeer gelukkige interpretatie van het mysterie van de Verlossing *(Bijdragen* 17 (1956) 200). Het is eigenlijk ontzettend simpel. Er is *de neerdalende lijn* van Gods uitverkiezing, van Zijn begenadiging, van de zending van Christus en de Geest, van het gezag en het woord. Er is ook *de opgaande lijn* van het geloof en de liefde, de bruidelijke lijn, die in Maria haar oer-beeld vindt, en in Christus, de Knecht Gods en dé Zoon, hare fundamentele en verlossende verwezenlijking. Op dit stramien zal hij dit keer, zonder de vroegere toepassingen over het hoofd te zien, zijn theologie opbouwen over het ecclesiale wezen en de wederzijdse verhoudingen van Woord en Sacrament (132-143).

En zo hebben wij dan een derde thema uit onze kroniek aangeraakt: de nieuwe inzichten op de verhouding tussen Woord en Sacrament. SEMMELROTH past op dit gegeven zijn theologisch schema toe. Het Woord ziet hij vanzelfsprekend binnen de neerdalende lijn van het gezag, zonder daarom de dialogale tegenpool van het horen, het luisterend geloven uit het oog te verliezen. Hij verrast ons evenwel, wanneer hij, wellicht op meer besliste wijze dan vroeger, er op aandringt het Sacrament als totaliteit te moeten zien binnen de opgaande lijn van de cultus en het gebed.

Inderdaad, wat allereerst opvalt bij een Sacrament, — laten wij zeggen voor een buitenstaander — is dat het een gebed is binnen de kerkelijke Liturgie. Het ontgaat hem evenmin, dat in een Sacrament, in levende dialektische spanning, de neerdalende lijn van Gods genade werkzaam blijft, en zelfs uiteraard een eigen onverminderde primauteit voor zich opeist. Het initiatief van Gods genade, de eerste Verlossing van Christus, die op ons in de Sacramenten wordt toegepast, het toedienend gebaar van de Kerk dalen alle op ons neer. Maar SEMMELROTH wil de totaliteit van het sacramenteel gebeuren primair zien binnen de opgaande lijn van de aanvaarde Verlossing (zie de kritiek van P. SMULDERS op deze opvatting in *Bijdragen* 17 (1956)

404 v). Deze oriëntatie is voor ons althans zo nieuw, dat wij even aarzelen, en hierop verder zouden willen nadenken. Ons grootste bezwaar is wel dat het onderscheid tussen Sacrament en Offer hierbij verduisterd wordt. SEMMELROTH zal er ten zeerste op drukken dat al de overige Sacramenten hun laatste zin halen uit de Eucharistie, tegelijk Offer en Sacrament, en dus noodzakelijkerwijze hieraan participeren. Dat is ontegensprekelijk juist. Maar ons lijkt het toch nog altijd, dat de Eucharistie als Offerande toch nog een eigen cultueel wezen vertoont, die niet op déze wijze te vinden is in de overige Sacramenten. Het kan zijn, dat onze bezwaren eerder ontspringen aan een ingewortelde gewoonte om steeds weer de Sacramenten te beschouwen als oorzaken van genade. Dat deze visie beperkt is, geven wij hem gaarne toe. De Sacramenten zijn veel meer. Maar wij zijn nog niet zo gevorderd, dat wij met een gerust gemoed, de klassieke blikrichting helemaal kunnen omkeren.

Wat er ook van zij, men merkt dat SEMMELROTH, ook wanneer hij niet aan technisch-wetenschappelijke theologie doet, toch altijd doet nadenken. Zijn werken, ook voor onderlegde leken geschreven, blijven steeds het theologisch gesprek voeden.

8. Door de studie van de Sacramenten is A. CHAVASSE, nu professor aan de theologische Faculteit van Straatsburg, gekomen tot de Liturgie. Aan het *Gelasianum* werkt hij reeds sinds 1932, en, rekening houdend met de statistieken, vergelijkende tabellen, tekstkritische en historische gegevens en analyses, die hij ons in dit lijvig boek voorschotelt, begrijpen wij best, dat hij zijn tijd genomen heeft. Tanta molis erat......! Zijn vraag ligt voor de hand: „waar, wanneer, hoe en voor wie werd deze gelasiaanse compilatie opgesteld?" (blz. XXIX).

In het eerste deel fundeert hij zijn werkmethode, en in het laatste wil hij wel verklappen, op het aandringen van zijn vrienden, hoe hij nu de verhoudingen ziet tussen de romeinse *Sacramentaria* onderling, én met de gallikaanse, het *Missale Gothicum* nl., het *Missale Francorum,* het *Missale Gallicanum vetus,* en het *Bobbiense,* als met het meer recente *Gelasianum* uit de VIIIe eeuw, dat L. C. MOHLBERG heeft uitgegeven onder de naam van *fränkisches Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Ueberlieferung* (Münster, 1939). Deze twee delen waren voor ons natuurlijk de meest interessante. Daartussen ligt het hele boek, maar daar spreken wij straks over.

De methode wordt bepaald door de aard van de studie en van de dokumenten, alsook door de ervaringen, gelukkige of minder gelukkige, van diegenen die zich vóór hem aan dit netelige probleem gewaagd hebben. Hij beschikt over slechts één Hs., het *Reginensis 316* (245 fol.), waarvan de laatste *folia,* een Appendix, verzeild geraakt zijn te Parijs in het *Parisinus 7193* (fol. 41-56). Het *Reginensis* bevat vooraan een Tabel, waarin de inhoud en de volgorde worden opgegeven van de verschillende euchologische stukken. Deze Tabel werd jammer genoeg niet opgenomen in de uitgave van H. A. WILSON te Oxford in 1894. Ze was geschonden ,en is dus niet meer volledig. Er bestaat evenwel nog een andere Tabel, *L'Index liturgique de Saint-Thierry,* uitgegeven door A. WILMART in 1913, dat naar een *Gelasianum*

verwijst van hetzelfde type als het *Reginensis*. Men vat onmiddellijk dat deze complexe situatie toelaat uit nauwkeurige vergelijkingen vaste besluiten te trekken. Het *Reginensis* bevat het *Pater* en het *Credo* in het Grieks, met tussen de regels de Latijnse tekst, wat wijst op de byzantijnse tijd in Rome (550-750). Dit werd door de gallische kopiïsten overgenomen, al had het bij hen geen zin meer.

Het *incipit* van het Hs.: „Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae", gewaagt dus niet van GELASIUS I. In de IXde eeuw zal men wel beginnen te spreken van *Missale Gelasianum*, maar het blijkt dat men hiermede het meer recente *Gelasianum* uit de VIIIe eeuw voorheeft. Het is pas in de XVIIIe en XIXe eeuw dat de historici het auteurschap van Paus GELASIUS zullen aanvaarden, totdat de kritieken van L. DUCHESNE in 1889, van A. BAUMSTARK in 1927, en van Prof. Dr. H. SCHMIDT in 1952 en 1953 deze „traditionele" posities zullen ondergraven.

A. CHAVASSE distantieert zich evenwel van de andere conclusies van deze laatsten, ook van H. SCHIMDT, al erkent hij dat SCHMIDT de eerste was om de discussies, van het plan van de hypothesen over te brengen naar de vaste grond van het methodisch onderzoek van de feiten, nl. de tekstkritische gegevens. CHAVASSE verwijt hem slechts dit éne, dat de basis voor zijn onderzoek niet breed genoeg was. Hij wil aldus deze basis op twee punten verbreden: ook de gallikaanse *Sacramentaria* erbij betrekken, en eventueel nog brieven van Pausen, juridische teksten en andere schriftelijke dokumenten, die op liturgische gebeden wijzen; verder wil hij de literaire tekstkritiek aanvullen door een historisch-liturgisch onderzoek, omdat men dan alleen een antwoord kan geven op problemen die de interne kritiek stelt.

Het voornaamste probleem, waar H. SCHMIDT voor gestaan heeft *(Sacris erudiri* 4 (1952) 103-173, blz. 131) is, dat de romeinse *Sacramentaria* onder elkaar literaire gelijkenissen vertonen in de formulering van similaire gebeden, en tevens weer divergenties. SCHMIDT noemt dit „simultaneitas oppositionis et congruentiae". CHAVASSE vindt dezelfde oppositie en convergentie, waar hij deze *Sacramentaria* verder statistisch vergelijkt met de gallikaanse. Daarin bestaat trouwens voor een groot deel het speurderswerk in dit boek. Is dit zo, dan „wordt het onmogelijk om een rechtstreekse afhankelijkheid te aanvaarden van deze dokumenten onderling, nl. het *Gelasianum*, het *Gregorianum* en de gallikaanse *Sacramentaria*" (blz. XXVI). Op deze fundamentele situatie komt CHAVASSE herhaaldelijk terug. Het is zowat als het Synoptisch probleem!

Zijn antwoord ligt ook in dezelfde lijn. Men wordt aldus gedwongen, zegt hij, „een romeins *Sacramentarium* te poneren, waarvan evenwel geen Hs. bestaat, onderscheiden van het *Leonianum* en hierop volgend, waaruit al de overige *Sacramentaria* zouden hebben geput" (blz. XXXII). Hij geraakt tot deze conclusie door twee elkaar aanvullende methodes. Eerst de literaire, door de vergelijking van deze gemeenschappelijke én divergerende varianten in de similaire stukken van deze compilaties, b.v. in de formulieren van de wijdingen. De andere weg steunt op de studie van de liturgische strukturen van gelijke stukken. Eén der *Sacramentaria* zal soms de oudere struktuur

hebben bewaard, terwijl de andere deze hebben omgewerkt. Daarom is ook de geschiedenis van de liturgie belangrijk, die uit de vergelijking met de *Antiphonaria*, de *Epistolaria*, de *Evangeliaria* en de *Sermonaria*, zonder de andere juridische of eigentijdse dokumenten, als brieven en derg. te vergeten, archaïsche liturgische gebeden onderscheidt van meer recente euchologische stukken.

Men begrijpt dat deze argumentatie pas gaat overtuigen, wanneer heel wat materiaal is samengebracht. Dit heeft CHAVASSE dan ook gedaan in vijf grote delen: I. studie van de gallikaanse, en meest pontificale addities in het *Gelasianum*, II. studie van de oorspronkelijke presbyterale struktuur en aard van het *Gelasianum* tegenover de pauselijke liturgie op het Latraan, III. studie van het eerste deel van het *Gelasianum*, het *Temporale*, IV. studie van het *Sanctorale*, het volgende deel in het *Gelasianum*, en ten slotte V. studie van het derde deel, waar vooral de aandacht valt op archaïsche stukken, monachale formulieren en andere: het *Commune Sanctorum* en de Advent.

De geschiedenis en de onderlinge filiatie van deze liturgische dokumenten ziet CHAVASSE aldus. Tot aan de VIe eeuw werden de liturgische gebeden „geïmproviseerd", wat niet belet, dat zij te voren konden worden opgeschreven, eventueel uit een vorige tekst, en naderhand bewaard in een *scrinium*, wat na een tijd zeker het geval geweest is op het pauselijke *scrinium* van het Latraan. Dit *scrinium* bevatte trouwens ook nog dogmatische documenten (Denz. 173a). Rond het einde van de VIe eeuw worden te Rome — in de geest van de tijd en ook wegens het groeiende gezag van de Paus — talrijke compilaties opgesteld, waarvan het *Liber Pontificalis* en het *Liber Diurnus* wel de meest beroemde zijn. Zo werden ook verscheidene liturgische collecties samengebracht. Ook uit het Latraanse *scrinium* werden euchologische teksten vergaderd. Een ervan heeft men later het *Leonianum* genoemd, dat gebeden bevat van LEO I, maar ook van GELASIUS I, van VIGILIUS en wellicht nog van andere Pausen.

Deze compilatie was niet bindend, maar inspirerend, zoals GREGORIUS DE GROTE het bewezen heeft, toen hij het aanwendde voor zijn liturgische jaarkrans. Deze compilatie was waarschijnlijk ook niet de enige. Aldus mogen wij, en zelfs moeten wij (zie hoger) veronderstellen, dat er een andere collectie heeft bestaan: een *sacramentarium*, nu van presbyteraal type (meerdere oraties en zonder de pontificalia), nog vóór het *Gelasianum* en het *Gregorianum*, en ook vóór 600. Het staat dichter bij het *Gelasianum* (de meer archaïsche delen hiervan), dat wij kennen dan bij het *Leonianum*. Het werd waarschijnlijk gebruikt in de romeinse *Tituli*.

Tussen 590 en 604 stelt GREGORIUS zijn eigen *Sacramentarium* op, niet bedoeld trouwens als universeel document, daar het nog de neerslag bewaart van het jaar waarin het werd opgesteld. Het is het *Gregorianum*, van een uitgesproken pauselijk liturgisch type. De persoon van de Paus heeft ten slotte aan deze tamelijk toevallige compilatie een blijvend gezag verzekerd. Tussen 784 en 791 wordt het, aangevuld en verrijkt, door Adrianus I opgestuurd naar Karel de Grote in het Frankenland, waar het als grondtekst zal dienen voor een ander bekend Hs., het *Hadrianum*.

Intussen wordt deze zelfde gregoriaanse liturgie aangepast voor presbyteraal gebruik in de titelkerken van Rome, en ingevoerd o.m. in St. Pieter op het Vatikaan, en in St. Pieters-Banden, waarvan trouwens nog getuigenissen overblijven, als eigen liturgische feesten. Hieruit ontstond dan het *Paduense*.

In dezelfde periode komt in Rome een andere compilatie in omloop, van een uitgesproken presbyteraal karakter (niet papaal), het *Gelasianum*, een hybriede samenstelling uit het oudere voorgelasiaanse *Sacramentarium*, waarvan hoger, en het presbyteraal omgewerkte *Gregorianum*. Rond de tweede helft van de VIIe eeuw verwerft dit te Rome een grote invloed, tot op de dag dat het *Gregorianum* weer de bovenhand krijgt. Intussen kent ditzelfde *Gelasianum* nog een kortstondig, maar groot succes in Gallië, waar het met verschillende gallikaanse elementen wordt verrijkt (de begrafenisliturgie), en bijgewerkt voor pontificaal gebruik (H. Wijdingen, toewijding van maagden, kerkwijding). Hieruit ontstaat dan, wellicht rond Parijs, het door CHAVASSE bestudeerd Hs., het *Reginensis*, dat dan verder, samen met het *Paduense*, het ontstaan heeft gegeven aan het meer recente *Gelasianum* van de VIIIe eeuw.

Of nu alle liturgisten hiermede accoord zullen gaan, is voor wie de wereld der erudieten kent en de problemen die hier behandeld worden, weinig waarschijnlijk. Maar dat hiermede een flinke stap vooruit werd gesteld, lijkt ons waarschijnlijker!

9. Wij besluiten met een boek over Pastoraal. Dit is een praktische kwestie. Theologie moet gepredikt worden, heel speciaal de theologie van de Sacramenten. Op de beleving komt het aan! Maar het is ook een principiële kwestie. De Kerk, wij zagen het, is de zichtbaarheid van Christus in de Sacramenten en het Woord.

Men kon bezwaarlijk een beter boek vinden om deze kroniek te besluiten, dan dit „Festschrift" opgedragen aan de grote theoloog van de zielzorg, Prof. Dr. Franx X. ARNOLD uit Tübingen. De medewerkers komen uit de Duitse gebieden. Als buitenlanders hebben wij slechts G. DELCUVE S.J. van *Lumen Vitae* te Brussel (De Heilsgeschiedenis in onze verkondiging), en uit Frankrijk Fr. COUDRIAU (Catechismus en Catechumenaat), Y. CONGAR O.P. (Casuistiek bij Paulus) en P.-A. LIEGE O.P. (Catechumenaat in de opbouw van de Kerk). Het meest behandelde onderwerp is wel het *Kerygma* met zijn theoretische of praktische problemen. K. H. SCHELKLE wijst op de predicatie van de eschatologie in Rom. 13, 11-13 en bij de Vaders. H. FRIES, ook uit Tübingen, ontleedt het wezen van deze Boodschap tegenover de opvattingen van K. BARTH en D. BONHOEFFER, terwijl F. W. WILLAM het ziet tegenover de moderne denkvormen (filmisch-symbolisch en technisch). Meer praktisch zijn de betrekkingen met de missiologie (J. HOFINGER), de pedagogie (Th. FILTHAUT), de techniek (Fr. X. VON HORNSTEIN), de film (Th. KAMPMANN), of de concrete aanpassingspogingen in Frankrijk (Fr. BENZ). J. A. JUNGMANN levert een liturgisch artikel over het wezen van het kerkelijk feest.

De Sacramententheologie, die wij in deze kroniek bespreken, komt enkele

keren ter sprake. Wij gewaagden reeds van twee studies over het catechumenaat voor onze tijd. A. AUER zal een eigen lekenvroomheid o.m. funderen op Vormsel en Eucharistie (322-324). A. HUFNAGEL schrijft over de vreugde bij St. THOMAS. Deze ziet de vreugde o.m. als een „perfectio" (48-50), als de vrucht van de H. Geest (53), als eigenschap van de verkondiging (57), waarbij de lijnen die deze themata met het Vormsel verbinden evenwel niet worden doorgetrokken. A. PLATTEN benadert nog meer de reeds behandelde punten in een historische en juridische studie over de „missio canonica". Het berust in de handen van het episkopaal collegium. Leken kunnen deze ontvangen, al zal, volgens de recente leer van Pius XII, dit feit de leken nooit bij de hiërarchie inlijven. V. SCHURR C.ss.R. zal in een uitvoerige en tamelijk onsamenhangend artikel de prediking eveneens verbinden met het ambt.

Helemaal in de lijn van onze kroniek ligt het verzorgde stuk van Dr. J. BETZ, docent in Tübingen, over het tegenwoordig graag behandelde onderwerp: *Woord en Sacrament*. Het probleem werd gesteld door de vernieuwing in de Liturgie en de Bijbelkunde, en opgeworpen in het interconfessioneel gesprek. In Duitsland ziet BETZ bij de katholieke theologen twee opinies. J. E. KUHN (reeds in 1855) met V. WARNACH weigeren een sacramentele analogie te aanvaarden in het woord van de prediking; de laatste neemt deze echter aan voor de Liturgie. G. SOEHNGEN en M. SCHMAUS nemen een analogie aan, gefundeerd op de wederzijdse verhouding van Woord en Sacrament binnen de struktuur van de Kerk; dieper nog, op het wezen van de Openbaring in Christus, tevens heilsdaad en heilswoord.

Het grootste deel van dit artikel wordt gewijd aan een zeer suggestieve, zij het soms vluchtige studie van de Schriftuur. Het blijkt maar al te duidelijk, dat de verkondiging van het *Kerygma* in Christus een werkelijk „messianische Aufgabe" is. Deze wordt door de zending van de Apostelen aan de Kerk doorgegeven, zodat „im Wort der Verkündigung kommt und spricht Christus selbst zu den Menschen" (87). Paulus en de eerste Kerk waren ten volle bewust van deze tegenwoordigheid van Christus in het *kerygma*, na Pinksteren in de Kerk betuigd door de beloofde Geest. De *Handelingen* zijn ten slotte niets anders dan de bevestiging van deze leer, vooral toegepast op de H. Geest en het getuigenis in Zijn Naam voorgelegd aan de wereld. Wij denken hierbij aan een meesterlijk artikel van Dr. J. KAHMANN C.ss.R., *„Heilige Geest en Kerk in de Handelingen van de Apostelen"*, in de *Ned. Kath. Stemmen* 54 (1958) 97-113.

Daarop geeft BETZ een theologische analyse van de sacramentele affiniteiten van het Woord met het Sacrament, waarbij hij vooral bezorgd lijkt om de antropologische, maar ook dogmatische meerwaarde van het Sacrament op het Woord te vrijwaren. Dat mag hij doen om in elk geval elke „Schwärmerei" rond dit mode-thema van voren af aan de kop in te drukken. Hij had everwel dieper op hun wederzijdse verhoudingen kunnen ingaan, binnen het sacramentele gebeuren, en daarbuiten; onderscheiding die niet al te absoluut moet getrokken worden! Zijn besluit vat hij samen in deze twee slotzinnen, die hij cursief drukt: Das Wort ist daher nicht das Sakrament, es ist aber sakramental oder ein Sakramentale"; meer nog: „Das Wort ist sogar das

Ur-Sakramentale oder das Sakramentale schlechthin" (99).

Wij hebben niets tegen deze bepaling. Alleen moet dan een betere theologie van de Sacramentaliën volgen dan wat wij tegenwoordig bezitten.

BETZ zegt: het Woord werkt *ex opere operantis*, het Sacrament *ex opere operato*. Deze tamelijk simplistische distinctie nuanceert hij verder, wanneer hij aanvaardt dat er toch een *opus operatum* schuil gaat in de „fides *quae* creditur". Dit is juist, maar waarom en hoe?

Men stoot nog bij vele schrijvers, die deze vraag aansnijden, op een onvolledige opvatting van het *opus operatum*. Zij blijven zoeken naar de wijze, waarop iemand een zekere quantiteit genade op onfeilbare wijze wordt aangeboden. Zo men niet steeds de diepere grond van deze definitie voor ogen houdt, vervalt men snel in een religieus automatisme. *Opus operatum* wil zeggen, dat elke sacramentele daad, gesteld in aansluiting met de Kerk, door de instelling van Christus de absolute garantie bezit tevens een daad van Christus te zijn. Kan men dit ook toepassen op het woord van de prediking?

Ja, en wel op dezelfde wijze als bij het Sacrament, zij het op analoge wijze. Men moet steeds uitgaan van de Kerk. Voor het Sacrament moet de bedienaar zich vrijwillig aansluiten bij „id quod facit Ecclesia", in de prediking echter bij „id quod sentit Ecclesia". Wij weten immers dat de Kerk onfeilbaar is, waar zij spreekt tot de universele Kerk in zaken van geloof en zeden. Deze „onfeilbaarheid" wil religieus niets anders zeggen, dan dat wij ook hierin de garantie hebben, dat Christus tot ons spreekt, en dus ook zijn Geest van waarheid zendt en geeft. Dat is de *gratia fidei*.

De verschillen met het Sacrament zijn even belangrijk. Denken en spreken raken meer het persoonlijke, en zelfs het individuele leven dan het objectief voltrekken van een ritus. Daarom komt in de prediking de betekenis van de „kerkelijkheid" nog meer naar voren. Meteen merkt men hoe het hiërarchisch ambt werkelijk een collegiale eenheid vormt. Alleen de „ordo Episcoporum" in levende eenheid met de Apostolische Stoel is het direkt subject van deze onfeilbaarheid, de priesters enkel in zover zij zich aansluiten bij het kerkelijk Leerambt. Spreken veronderstelt tevens luisteren. Wij weten, hoe ook de gelovigen, verenigd tot één volk van God, onfeilbaar zijn in het beluisteren van Gods Woord, niet individueel elk voor zich, maar in eenheid met elkaar, en met het kerkelijk gezag. Kortom, de Kerk is onfeilbaar, als zichtbaarheid van Christus, en deze onfeilbaarheid drukt zich uit in een zeer complexe activiteit: het gezagvolle spreken van de Hiërarchie en het gelovend luisteren van de gemeente.

Als besluit van deze kroniek zal het volstaan het voornaamste thema van deze kroniek nog eens te benadrukken. Men kan geen zuivere theologie opbouwen van de Sacramenten, van de prediking, van de Hiërarchie zonder een rijke theologie van de Kerk.

Leuven P. FRANSEN, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Paul Gaechter S.J., *Petrus und seine Zeit, Neutestamentliche Studien*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1958, 15 x 21, 480 blz., geb. Sh. 125, DM 22.

Van deze negen bijdragen waren er zeven vroeger reeds verschenen. Het is er de auteur, professor in de exegese van het Nieuwe Testament te Innsbruck, vooral om te doen een beter inzicht te geven in de kerkinrichting van de aposteltijd, speciaal m.b.t. het primaatschap van Petrus. Hij geeft ons een interessante schets van de evolutie van de juridische kerkstructuur. Al heeft hij ook enkele studies in de „klassieke" exegetische stijl (b.v. zijn verhelderende verklaring van het drievoudig „Weid mijne lammeren" van Jo 21 en, minder absoluut bewezen, van 1 Cor 1, 2), toch gaat hij meestal enigszins anders te werk dan wij dit voor exegetische werken gewend zijn geraakt. Het gaat er hem om de teksten psychologisch te verklaren. Ongetwijfeld betekent dit een verdere stap in het exegetisch onderzoek en o.i. een noodzakelijke stap om de teksten de volle rijkdom, welke zij bevatten, te doen openbaren. Meer dan eens neemt hij ook zijn toevlucht tot hypothesen, welke verder reiken dan hetgeen de expliciete bewoordingen van de teksten, op zich zelf genomen, op het eerste gezicht inhouden. En ook deze methode lijkt ons onontbeerlijk waar men een synthetisch overzicht geven wil van een complexe situatie, waarvoor enkel zeer schaarse documentaire gegevens ter beschikking staan. Maar niemand zal het ontgaan dat men hierbij dan ook niet langer zo'n stevig houvast heeft als wanneer men de teksten eenvoudig philologisch en in verband met hun onmiddellijke letterkundige contekst interpreteert. Het subjectieve element, dat (en ook dit dient gezegd te worden) bij een exegetische verklaring nooit volledig uitgeschakeld wordt, krijgt in deze nieuwe werkwijze een nog veel groter aandeel toegemeten.

Schr. slaagde erin ons een verklaring te geven, welke nergens als onmogelijk, op vele plaatsen als waarschijnlijk en op enkele als zeer waarschijnlijk en zelfs als „historisch" bewezen voorkomt. Enkele van de voornaamste stellingen, bevindingen en hypothesen van Schr. zijn: De coöptatie van een twaalfde Apostel ter vervanging van Judas, gaat terug op een uitdrukkelijke aanbeveling van Christus na zijn verrijzenis aan Petrus gegeven (Jo 21); de „hellenistische" Zeven van Act 6. 1-6 ontvingen, hetgeen wij nu zouden noemen, de sacramentele bisschopswijding; ter zelfder tijd werd dezelfde ambtswaardigheid verleend aan „presbuteroi" voor de Aramees sprekende joden-christenen te Jeruzalem; Paulus en Barnabas werden tot „bisschop gewijd" te Antiochië (Act 13. 3). Tegen Cullmann wordt de blijvende onderhorigheid van Jacobus, de broeder des Heren, en van Paulus tegenover Petrus zeer benadrukt. Veel van hetgeen Paulus geschreven heeft kan enkel juist begrepen worden indien men rekening houdt met diens „ungewöhnlich stark ich-bezogene Natur" (b.v. 446). Uit deze korte opsomming blijkt voldoende het uitzonderlijk belang van deze studie.

J. Van Torre

Adrian de Groot S.V.D., *Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk. 2, 35), Eine biblisch-theologische Studie*, Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, (1956), 16 x 24, XVI + 130 blz., DM 7.80.

In een grondige studie heeft P. A. de Groot de ware betekenis van Lc 2, 35, Simeons voorspelling aan Maria, willen vaststellen. Eerst worden de getuigenissen van de traditie weergegeven, te beginnen met Origenes' interpretatie van het zwaard als geloofstwijfel bij Maria, een opvatting die bij de griekse Vaders doorwerkt, totdat Timotheus van Jerusalem een nieuwe koers neemt, door het zwaard te verklaren als moederleed. Bij Johannes van Damascus is dit al uitgegroeid tot de idee van Maria's geboorteweeën onder het kruis, zonder dat toch de gedachte aan een geestelijke beproeving verlaten wordt. Als vertegenwoordiger van de Syrische Kerk neemt Ephrem onafhankelijk de stelling in, dat het zwaard slechts een moederlijk medelijden betekent. Deze ontwikkeling, die onder invloed staat van het concilie van Chalcedon, dat op de consubstantialiteit van Moeder en Kind de nadruk heeft gelegd, is in het Westen vlugger verlopen. Reeds Augustinus spreekt over moederleed. In de middeleeuwen is Rupert von Deutz de eerste die Maria door haar geboorte-

weeën onder het kruis tot onze Moeder laat worden, tot eindelijk Richard de S. Laurentio onder invloed van de tendenzen der middeleeuwse Maria-devotie Maria tot helpster bij het verlossingswerk verklaart.

Nadat dit getuigenis der eeuwen als onvoldoende erkend is voor de exegese van Lc 2, 35, onderzoekt schr. de tekst met moderne philologische hulpmiddelen, en tracht dan op grond hiervan en van geheel de messiaanse context, en in het licht van de heilsgeschiedenis van het Nieuwe Testament Simeons profetie te verklaren. Aansluitend bij de traditie meent schr., dat de tekst spreekt over een waar mede-lijden met Jesus, maar concludeert verder tot een „consortium" van Maria met Christus in het verlossingswerk. De interpretatie, die hier denkt aan geloofstwijfel in Maria, is niet alleen in strijd met haar „sittliche und geistliche Würde" (94), maar ook exegetisch onaanvaardbaar: nergens in de Schrift wordt het zwaard gebruikt als beeld voor twijfel. Ten slotte opent het laatste hoofdstuk een theologisch perspectief naar de vrouw van Genesis 3, 15 en naar de vrouw van de Apocalyps, en legt verder de profetie van Simeon als verbindend lid tussen Maria's Fiat en de vervulling ervan onder het kruis. Schr. waardeert zijn studie zelf als het leggen van een nieuw bijbels fundament voor de erkenning van Maria's taak als Medeverlosseres en Middelares naast Gen 3, 15, Maria's Fiat en Jo 19, 26. — Bij een herdruk zou men graag ook de citaten bevrijd zien van hinderlijke drukfouten.

A. Ziggelaar

N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens, (Bibliothèque théologique)*, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, 16 x 24, 206 blz. + 13 afb., 12 Zw.frs.

Zijn belangstelling voor de kontakten die er bestaan hebben tussen Paulus en het geestelijk klimaat van de hellenistische wereld, inspireerde H. tot deze studie. De onhanteerbare omvang van het materiaal dat voorhanden is, bracht hem er toe zijn onderzoek tot een klein afgebakend terrein te beperken. Hij acht een groot aantal detailstudies nodig, wil men eens nauwgezet en werkelijk verantwoord kunnen bepalen in hoeverre Paulus vertrouwd was met de hellenistische kultuur. Het onderwerp dat H. koos, is vóór hem uitvoerig besproken door J. Dupont O.S.B. in zijn werk *Gnosis, La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949. Het was bij voorbaat moeilijk aan deze grondige studie veel toe te voegen. Toch is het niet de enige verdienste van H. dat hij het materiaal van de dokumentatie waardevol heeft uitgebreid. Op twee plaatsen gebruikt Paulus het beeld van de spiegel: 1 Kor 13, 12 en 2 Kor 3, 18. In zijn beschouwingen over de eerste tekst: „Thans zien wij in een wazige spiegel" sluit H. zich aan bij Dupont. Paulus borduurt hier door op twee specifiek joodse tema's: het is de mens op aarde onmogelijk God te zien, en: er bestaat een tegenstelling tussen onze onvolmaakte kennis in deze wereld en de volmaakte in het eschaton. De inkleding van de gedachtengang bevat hellenistische elementen. De antitese kennen-gekend worden is een populair retorisch stijlmiddel. De cynisch-stoïcijnse school maakte graag gebruik van het beeld „spiegel", om aan te geven dat wij God door zijn schepping slechts middellijk kennen. Het woord αἴνιγμα hoort in het zelfde tema thuis. H. toont bovendien nog aan dat de tegenstelling kind-man ook uit de stoïcijnse diatribe stamt. Bij de tweede tekst: „Wij allen spiegelen met ongesluierd gelaat de heerlijkheid des Heren terug" (PC), wijkt hij in de interpretatie af. Door een nauwkeurige analyse van Paulus' gedachtengang in dit hoofdstuk toont hij aan dat men het werkwoord κατοπτρίζεσθαι moet vertalen met „zien in een spiegel" en niet met „weerspiegelen" (Dupont), een betekenis die bovendien nergens anders wordt aangetroffen. Paulus vergelijkt de kristenen hier niet met Mozes, maar met de Joden. Over hun hart ligt een sluier (v. 15), maar wij zien de heerlijkheid van de Heer met ontsluierd gelaat, als in een spiegel. Hier keert het tema van 1 Kor 13, 12 terug: onze aardse kennis blijft onvolmaakt, ook al is zij hoger dan die der Joden. Voorzover bestudering van dit detailonderwerp een konklusie wettigt, is Paulus' gedachtengang geheel bepaald door het joodse erfgoed dat hij kristelijk uitwerkt. De verwoording toont hellenistische trekken maar men mag daaruit niet besluiten dat Paulus bekend is geweest met de griekse litteratuur. De elementen die hij verwerkt, waren in zijn tijd zo populair dat men moet zeggen: Paulus was niet méér vertrouwd met de kultuur van zijn tijd dan de man van de straat. Norden, Reitzenstein en Achelis hebben de invloed van het hellenisme op Paulus zwaar overschat. Een helder, interessant boek, goed gefundeerd en genuanceerd in zijn gevolgtrekkingen.

W. Beuken

HISTORISCHE THEOLOGIE

Sergius S. Fedyniak O.S.B.M., *Mariologia apud P.P. Orientales*, Romae, Apud Curiam Gen. Ord. Basiliani, ²1958, 17 x 25, 101 blz.

Na een korte inleiding, waarin het historisch en kerkelijk milieu wordt geschetst, vernemen wij in vijf hoofdstukken de belangrijkste punten van de Marialeer van de Cappadoces, Basilius Magnus, Gregorius van Nazianze en Gregorius van Nyssa. Achtereenvolgens wordt gesproken over Maria's heiligheid, haar goddelijk moederschap, haar maagdelijkheid, de betekenis van de „Prokathartheisa" en over haar koningschap. Van ons huidig standpunt bezien zijn de gegevens vrij karig te noemen. Maar men verwachte in de vierde eeuw nog geen moderne Mariologie. Over het algemeen zijn de citaten deskundig gekozen en is de waardering en bespreking goed verantwoord. Een enkele maal zou de lezer geneigd zijn het al te gunstige oordeel wat te matigen. Alles samen een goed resultaat van het onderzoek ingesteld bij de griekse Vaders van de gouden eeuw.

P. Ploumen

GREGORIUS VAN NYSSA, *Makrina. Een biografie uit de Patristiek.* Ingeleid en vertaald door Dr. R. LEYS S.J., met bandtekening van A. VAN LAERE S.J., (*Klassieke Galerij,* 132), Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1958, 11.5 x 17.5, 64 blz., ing. 20 B.frs.

Het is verrassend in een „klassieke Galerij" van meesterwerken uit de wereldliteratuur een heiligenleven aan te treffen. Was het om de sierlijke griekse tekst, waarmee Gregorius van Nyssa het leven van zijn vrome zuster beschrijft, en waarvan de charme in de nederlandse vertaling is blijven hangen? Of was het om de grootmenselijke waarde van dat eenvoudige leven, met het stage streven naar volmaaktheid? Beide motieven zullen de vertaler, kenner van de patristiek, wel ertoe hebben aangezet dit pareltje aan zijn lezers te tonen. Een vlotte inleiding, waarin achter een eenvoudig betoog een grote eruditie schuil gaat, maakt ons vooraf vertrouwd met de wereld waarin dit leven zich afspeelt. Dit pretentieloze boekje, met zijn sobere lijntekening, is tevens een aanduiding voor mogelijke vernieuwing in de moderne hagiografie.

J. Vanneste

Saint AUGUSTIN, *Le visage de l'Eglise,* Textes choisis et présentés par H. Urs VON BALTHASAR, Traduction française par Th. CAMELOT et J. GRUMEL, (*Unam Sanctam,* 31), Paris, Editions du Cerf, 1958, 14 x 23, 344 blz., ing. 1.200 Fr.frs.

Een deskundige keuze van 293 kortere en langere uittreksels uit de *Sermones,* de *Tractatus* op Evangelie en eerste Joannesbrief en de *Enarrationes in psalmos* van St. Augustinus. In een Inleiding van een twintigtal bladzijden geeft U. v. B. zeer goed aan hoe geleidelijk de beschouwing van de Kerk de religieuze horizon van A. volledig is gaan vullen. Het is de Kerk, welke hij in zijn polemische geschriften tegen de Donatisten als zichtbare instelling moest verdedigen. Het is de Kerk, welke hij aan zijn eenvoudige vissers van Hippo predikte als concreet zichtbaar geworden liefdesgeheimnis tussen God in Christus en het verloste mensdom. Hij openbaart hun de Kerk in haar diepste wezen van Bruid van Christus en als het lichaam, dat met haar Hoofd, de „totus Christus" vormt. Het is de Kerk ten slotte, het meeleven met de Kerk in haar liturgische jaarviering en het leven van de geest van de Kerk in het leven van iedere dag, dat basis en inhoud is van de spiritualiteit, welke A. als zielzorger zijn eenvoudige gelovigen en ook zich zelf voorhoudt. De samensteller wil geen volledige ecclesiologie van A. geven. Sommige aspecten ervan ontbreken trouwens in de werken, uitsluitend voor de predicatie bestemd, waaruit de uittreksels genomen werden. Bovendien is het zeker dat de ecclesiologie bij A., al zal men ze niet „pre-theologisch" noemen, nog niet volledig is. Zijn erkenning van het primaatschap is eerder practisch dan theoretisch. In de dissidenten heeft hij te gemakkelijk „formele" ketters gezien. Maar hetgeen zijn ecclesiologie van deze van alle heterodoxen fundamenteel onderscheidt is zijn diep besef van de absolute noodzakelijkheid van de eenheid van de Kerk. In zijn opvatting van de genade ligt tevens ook de grond waarom zijn opvatting van de eenheid binnen het Mystiek Lichaam, al wordt ze door hem „physisch" en niet louter „moreel" begrepen, toch essentieel verschilt van het romantisch en biologisch mysticisme van de katholieke Tübingers, welke het onderscheid tussen God en schepsel dreigt te vervagen. Gaarne hadden wij een index gevonden van de gegeven uittreksels. Deze uitgave biedt een rijke bron voor persoonlijke kennismaking met een centraal en vitaal punt van A.'s leer, wellicht ook voor een verdieping van onze eigen „sensus Ecclesiae".

J. Van Torre

Walther VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita,* Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1958, 18 x 25, XV + 263 blz.

Na zijn boek *Gregor von Nyssa als Mystiker* (1955) publiceert Walther Völker thans zijn studie over de mystiek van pseudo-Dionysius de Areopagiet. Aansluitend bij zijn trilogie over de Alexandrijnen Origenes (1931), Philoon (1938) en Clemens (1952), hoopt hij aldus met dan nog een laatste werk over Maximus Confessor, een volledig beeld te kunnen

geven van het oosterse vroomheidsleven in de eerste eeuwen van de Kerk. Deze studie over contemplatie en extase behandelt de leer van een zeer geheimzinnige figuur uit de christelijke Oudheid. Niet zozeer het handig geweven pseudonymaat om de persoon van de schrijver als wel de doctrine, de eigen „theologia spiritualis", is voor ons een probleem geworden, dat om een oplossing vraagt. Zoals p. Chenu o.p. nog onlangs liet opmerken, is het dringend noodzakelijk de inhoud van de *Areopagitica* grondig te bestuderen, wil men bepaalde thesen van het thomisme beter begrijpen.

Met zijn uitgebreide kennis van de oosterse patristiek heeft Völker dit probleem ter studie genomen. Na een goede inleiding over de huidige stand van het Dionysius-probleem en een waarde-oordeel over de recente studies (Roques, von Ivànka, Semmelroth, Van den Daele, Hornus, Lossky e.a.) maakt hij een synthese van de mystieke leer in drie kapittels. I. Die Ausformung des ethischen Lebens als Voraussetzung bzw. als Folge der mystischen Schau. II. Die Kontemplation. III. Die Ekstase. Daarbij komt dan nog in het appendix een bijeenbrengen van kommentaren op het eerste kapittel van Dionysius' *Mystieke Theologie*. Het valt op hoe Völker op vele plaatsen bij Origenes, en het meest nog bij Gregorius van Nyssa, de themata van pseudo-Dionysius kan achterhalen. Aan bronnenmateriaal is het boek dan ook ongemeen rijk, om in de rijke verscheidenheid van deze vroeg-christelijke auteur een diepere eenheid te ontdekken, en — zo affirmeert Völker — een werkelijke continuïteit met de Vaders, die voortkomt uit directe afhankelijkheid. Het is immers een programmapunt van zijn opzet aan te tonen, hoe de Areopagiet gevat zit in de grote stroom van de alexandrijnse theologie, die over Gregorius van Nyssa heen, bij hem uitmondt en daar een nieuwe, geheel-christelijke vormgeving krijgt (Vorwort, IV). Daarvoor moet Völker de neoplatoonse invloed, met name die van Proclus, tot geringe afmetingen herleiden en bij de Areopagiet een structuur van mystieke theologie terugvinden, die sterk gelijkt op die van Gregorius van Nyssa. Als basis van deze structuur, of — zoals hij het noemt „das Herzstück", van waaruit hij het hele systeem zoekt te doordringen — wijst hij aan: de „geheime, mystische Erfahrungen des Autors" (Vorwort, III).

Men moet zich dadelijk de vraag stellen of Völker wel voorzichtig handelt, waar hij het traditionele gegeven van pseudo-Dionysius' mystieke ervaring zonder meer aanneemt. Zolang geen andere getuigenissen omtrent de auteur van de *Areopagitica* waarborg geven, komen alleen zijn werken in aanmerking om een „mystieke ervaring" aan te wijzen en als feit te aanvaarden. Zich op een „indruk" van het extatische in deze schriften beroepen, is een al te zwak argument: „Wer indes das erste Kapitel der M Th (De mystica theologia) liest, gewinnt den unabwendbaren Eindruck dass hinter den mehr verhüllenden als andeutenden Ausführungen Tieferes steht als eine sich met Negationen begnügende Theologie" (p. 215). Wanneer Völker van deze ervaring zijn uitgangspunt maakt, is een ernstiger verantwoording geboden dan een losse bespreking (p. 214-215), waarin het grote argument de analogie is met Gregorius' schriften. Ons lijkt het veeleer aangewezen de „ervaring" van de Areopagiet te situeren in het kader van de mystieke leer van Plotinus en Proclus. Maar dan dient men als uitgangspunt te nemen het eigenlijke traktaat van de mystieke theologie, en geen enkele a priori-structuur op te dringen. Het is immers volkomen onverklaarbaar waarom Völker het ternaire schema van de negentiende-eeuwse ascetische theologie (via purgativa, via illuminativa, via unitiva) aan de mystieke theologie van pseudo-Dionysius heeft opgedrongen. Weliswaar komt deze triade voor in de beide traktaten over de Hiërarchie, maar in het kleine traktaat *De mystica Theologia*, is dit schema totaal afwezig. Maar hier raken we dan ook de zwakke plaats in de methode van Völker: de vier hoofdwerken van pseudo-Dionysius worden zonder onderscheid tot een gesloten wereldsysteem van christelijke inslag samengevoegd. Hoeveel antinomieën in de tekstverklaring daaruit voortkomen is niet te overzien: het wil ons voorkomen dat dáár juist de oorsprong ligt van een groeiende malaise, die ons bevangt bij het doorwerken van Völker's studie. Hoe kan toch een monnik of een leek, die vastzit in het strakke kader van de hiërarchische structuur, dezelfde extase bereiken als de engelen en de hiërarch, die reeds aan de top staan van de pyramidale structuur? Is het niet beter een andere hypothese te wagen, en uit de analogie met de toentertijd heersende filosofie (vijfde eeuw), het laat-neoplatonisme, structuren te halen die een indeling van de traktaten bij pseudo-Dionysius wettigen? Zodoende hebben we wel een gemeenschappelijke ontologie, maar op het niveau van de kennis twee groepen van telkens twee traktaten (wij hebben in een uitgebreide studie elders in dit nummer getracht dit aan te tonen).

In dit nieuwe perspectief zou een heel deel van Völker's structuur wegvallen. De eerste weg — de via purgativa — „die Ausformung des ethischen Lebens als Voraussetzung bzw. als Folge der mystischen Schau" (Kap. I, p. 25-83) heeft praktisch weinig bestaansreden. De meeste elementen werden immers niet in de mystieke theologie weergevonden, behalve het ene woordje καθαρῶς in het eerste kapittel, wat dan nog als een gedematerialiseerde

reinheid van het intellect kan geduid worden. Valt dan deze morele fase uit het systeem van de mystieke structuur weg, dan zijn we reeds heel wat dichter bij een mystiek met intellectualistische inslag. Een meer accurate studie over de polyvalente termen ἀγνωσία en ἕνωσις, die men vergeefs bij Völker zoekt, zou de extase bij pseudo-Dionysius in een juister licht geplaatst hebben.

Wat ten slotte de afhankelijkheid van Gregorius van Nyssa betreft — éénzelfde positie wordt door J. Daniélou ingenomen, van wie het essai over Gregorius *Platonisme et Théologie mystique* nauwelijks vermeld wordt — we vinden het hele betoog geforceerd. De meeste van de „afhankelijkheden" zijn niet exclusief bij Gregorius te vinden, maar velen kunnen evengoed bij Plotinos en Philoon nagewezen worden. Nu zou Völker moeten bewijzen dat die themata „over" Gregorius van Nyssa zijn gegaan...... Maar een kortere weg is mogelijk: men vergelijke beider structuren van de mystieke theologie en besluite dan tot afhankelijkheid of...... vérreikende autonomie van pseudo-Dionysius. Daarmee wordt de hele vraag naar de waarde van pseudo-Dionysius' mystiek en zijn mystieke leer opnieuw gesteld. Völker houdt in zijn boek niet voldoende rekening met het eigenlijke wezen van de christelijke Openbaring en de genade, om de eigenheid van de christelijke mystiek te kunnen zuiver stellen: anders zou het hem duidelijk geweest zijn bij de lezing van *Areopagitica*, hoe er een bewuste verglijding is naar neoplatoonse stellingen, die wel niet in conflictsituatie staan met de Openbaring maar toch haar gehele rijkdom niet voldoende verwerken.

J. Vanneste

Martin Anton Schmidt, *Gottheit und Trinität, nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate, (Studia Philosophica,* Supplementum 7), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1956, 16 x 23, XII + 273 blz.

Het werk en de leer van Gilbertus werden sinds eeuwen als geheimzinnig aangezien, enerzijds wegens hun eigen bijna ondoordringbare raadselachtigheid van taal en stijl en de logische spitsvondigheid van zijn gedachtengang *(ein schier unverständlicher Denker)*; anderzijds ook wegens de verdachtmaking van ketterij sinds het Concilie van Reims 1148 (cf. Bernardus, enz.). Meerdere hebben hieromtrent klaarheid en waarheid willen verschaffen, zowel door de reële inhoud van zijn geschriften te ontcijferen als de toedracht omtrent zijn ketterse stellingen af te tekenen (o.a. Haring, Williams, Vicaire). Kritisch gebruik makend van de resultaten zijner voorgangers, wil S. opnieuw doordringen in dit woud van uiteenzettingen en gedachten, nauw lettend op de methodische en formele principes, volgens dewelke G. zijn gedachten ontwikkelt. Al begrijpt men dat een dergelijk ontraadselen geen gemakkelijke literatuur is, toch moet men bekennen dat S. een maximum van helderheid en overzichtelijkheid in deze duisternis aanbrengt. Hij beperkt zijn taak systematisch: een commentaar leveren op Gilbertus' *Commentarius in Boethium de Trinitate*, en wel gericht op het probleem der verhouding van eenheid en drieheid in God. Zo verklaart hij ons de teksten hoofdstuk na hoofdstuk, om ze uit hen zelf en door onderling verband te belichten, ten einde zijn stellingname op het trinitarisch vlak te bepalen en de kerkelijke reactie hiertegenover af te wegen.

S. merkt terecht op hoe dit verstandswerk uiteindelijk door een *religieuze* instelling werd geïnspireerd. G. is nl. met een geweldig ontzag voor Gods allenige majesteit vervuld. En daarom rukt hij God en schepsel in eindeloze verscheidenheid uiteen, zodat alle vergelijkingen tussen beide, die van uit het schepsel een toegang in Gods transcendentie zouden toelaten, de een na de andere uitgesloten worden. Van hieruit benadert hij *speculatief* het mysterie der drie-eenheid in God, met een overbeklemtoning van de eenheid in God, alsof de ratio theologica hierin haar wezenlijkste kern zou bezitten, terwijl hij de drieheid als onbegrijpelijk voorstelt, en bv. alle 'psychologische' denkbenaderingen van het geheim (cf. Augustinus) systematisch verwerpt. Het valt op hoe hij 5 hoofdstukken aan de algemene godsleer wijdt, waarin hij feitelijk alleen maar de afgrond tussen God en het schepsel verbreedt en uitgraaft, ja zo zeer deze afstanden vergroot dat hij in zijn toepassingen op het Drieëenheidsmysterie, die hij in slechts twee hoofdstukken geeft, de brug over de afgrond niet meer kan slaan. Immers hij spitst het onderscheid tussen God en wereld hoofdzakelijk toe als de tegenstelling van *eenheid* en *veelheid*. Door een onverantwoorde indeling der kennismogelijkheid in *rationes theologicae, naturales, et mathematicae* heeft hij de dynamische notie van de analogie-redenering niet meer kunnen handhaven, zodat hij verkeerdelijk de eenheid als adaequaat praedikaat voor God *(theologice)* aanvaardt (zonder te bedenken hoe het eenheidsbegrip zelf analogisch is) maar de drieheid als uitsluitend ontoereikende benadering afwijst *(ratio naturalis)*. Hetzelfde geldt van de andere noties als *persona* enz. Zo wijst G. telkens op de verregaande onbekwaamheid van het menselijk verstand tot God door te dringen, maar geeft geen inzicht over de ware weg tot God, tenzij als opgave, die hij zelf niet weet te realiseren. — Zo leidt S. ons tot een vernieuwd inzicht

in Gilbertus' krampachtig zoeken. Als protestants theoloog heeft hij een bizondere aanvoeling en waardering voor Gilbertus' beklemtonen van Gods trancendentie en onbegrijpelijkheid, al weet hij zeer nauwkeurig de duistere plekken van zijn uiteenzettingen aan te wijzen of de verwarringen en inconsequenties in zijn systeem te ontdekken. A. Ampe

Humbertus Betti O.F.M., *Summa de sacramentis 'Totus Homo' (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani,* 7), Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1955, 18 x 25, LXXXIII + 199 blz.

In negen handschriften, allen in franse bibliotheken, bevindt zich een tractaat over de sacramenten van doopsel, Eucharistie, biecht en huwelijk, dat hier voor de eerste maal wordt gepubliceerd. Drie handschriften noemen een auteur, resp. Petrus van Poitiers, Innocentius III, een magister Alanus; de beide eersten komen zeker in aanmerking, maar ook dat Alanus, hetzij van Tewkesbury, hetzij van Rijsel de auteur zou zijn, blijft onbewezen en onwaarschijnlijk. Het werk blijft voorlopig anoniem. De datum laat zich nauwkeuriger vaststellen: aangezien het werk wordt gebruikt door Pierre van Roissy, en zelf gebruik maakt van Petrus Lombardus, de Summa Sententiarum, Gilbert de la Porrée, moet het in de tweede helft van de twaalfde eeuw worden gedateerd, en vanwege de ontwikkeling der leer vermoedelijk tussen 1270 en 1290. De uitgave van deze belangwekkende tekst is voorbeeldig, en de uitgever heeft zich geen moeite gespaard om parallel-plaatsen en citaten te identificeren. Doch het is hinderlijk en strijdig met de overeengekomen regels van tekstuitgaven, dat de twee Parijzer handschriften worden aangeduid met P en Pa, de twee van de Bibliothèque Mazarine met M' en M''. Dit soort apposities bij een *siglum* behoort voor andere functies te worden gereserveerd. P. Smulders

Dr. Franz Scholz, *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde. (Freiburger Theologische Studien,* 70), Freiburg, Herder, 1957, 15.5 x 23, XVI + 264 blz., ing. DM 16.—.

De grote voorman in de religieuze en theologische hernieuwing van Duitsland is J. M. Sailer, jezuiet, en na de opheffing van de Orde, professor aan de universiteit van Ingolstadt, die hij zal volgen naar Landshut. Bisschop van Regensburg geworden, blijft hij een grote invloed uitoefenen op zijn oude universiteit, die intussen naar München is overgeplaatst, en waar hij Doellinger, Moehler en Schelling zal laten benoemen. Wil men nu de volle betekenis van Sailer voor onze tijd nagaan, dan is een studie van B. Stattler op zijn plaats. Deze immers, eveneens een oud-jezuiet, was zijn leraar en meester.

Dit was dan ook de voornaamste reden voor deze studie, want de persoon en de ideeën van Stattler zijn niet zo interessant. Hij behoort tot de derde generatie van de Aufklärung, en staat sterk onder de invloed van de protestantse theoloog Christian Wolff, wiens „verlichte" theologie hij in Zuid-Duitsland op R.K. wijze tracht te interpreteren. Tegenstrever van I. Kant, is hij, zoals deze helemaal ingenomen door de overtuigende kracht van de strikt rationele, en zelfs mathematische methode, ook in de theologie en in de apologetica. Nochtans merkt men bij hem ook positieve waarden: waardering van de historisch-kritische methode, liefde voor de Vadertheologie en openheid voor andersdenkenden. Zijn eigenzinnigheid, zijn beperkte opvattingen over de omvang van het kerkelijk Leergezag, zijn onvoldoende contact met het volle Openbaringsgegeven, zijn nominalisme en verarmde opvatting van de genade en de bovennatuur waren meteen de oorzaak dat verscheidene zijner werken op de Index kwamen. Deze aspecten behandelt S. vooral in het eerste deel.

In de twee volgende delen geeft S. een inzicht in de fundamentele principes van zijn zedeleer, en de hiermede verbonden opvatting over de mogelijkheid van de filosofische zonde. Uit deze studie blijkt, dat de hernieuwing van de Moraal in het R.K. Duitsland wel degelijk van Sailer stamt, en niet van Stattler. Nochtans kan men in de eigen posities van Stattler een andere band met de actualiteit achterhalen. Hij is een der wegbereiders van de situatie-ethiek. Zijn notie van de filosofische zonde werd mogelijk gemaakt door een nominalistische en rationalistische opvatting van de zedenwet. Hij onderscheidt hierbij zakelijk en scherp het zijnsaspect, dat de filosofische goedheid van een daad bepaalt, en het door God toegevoegde aspect van *verplichting*. Deze laatste fundeert *exclusief* en formeel de theologische zonde. Valt dus bij iemand, op schuldige of onschuldige wijze, het geloof in God weg, dan blijft bij hem alleen nog maar de mogelijkheid over van een louter filosofische zonde. Deze historische studie zal voorzeker haar groot belang hebben voor de kennis van een tijd, waar wij sterk van zijn vervreemd, al was het als les, hoe men zeker niet theologie moet beoefenen. Men zal er de moderne reactie beter om begrijpen.

P. Fransen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Theologisch Woordenboek, onder de hoofdredactie van Dr. H. BRINK O.P., Aflevering 11, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1958, 17.5 x 25, kol. 4183 tot 4598, ing. per aflevering 175 B.frs.

Dit belangrijke werk in de nederlandse taal nadert zijn voltooiing. Deze aflevering is de derde van het derde en laatste deel, de voorlaatste aflevering dus. Het zal de lezers niet verwonderen, dat men reeds vertalingen aan het voorbereiden is, en uitgaven in andere talen. Dit deel wordt allereerst gekenmerkt door een nog groter beroep op buitenlandse medewerker, maar wij konden geen artikel van zijn hand vinden, al zou hij „G. Seripando" over de „Scholastiek", en twee uitvoerige studies van de grote Scotus-specialist, Dr. C. BALIC over het „Scotisme" en „Scotus". Mgr. H. JEDIN uit Bonn wordt ook vermeld als medewerker, maar wij konden geen artikel van zijn hand vinden, al zou hij „G. Seripando" goed hebben kunnen schrijven. Wij vermoeden dat hij het artikel over „Trente" zal schrijven, waarvoor werkelijk geen betere auteur kan worden gevonden. Verder trof ons een goed artikel van A. ARNTZ over „situatie-ethiek", met uitvoerige bibliografie, en de werkelijk actuele studies van Dr. F. H. WEVE uit Tilburg over het „Sociale vraagstuk", het „Socialisme" en de „Staat". Tertullianus kreeg een zeer rijke bibliografie, wat bij andere auteurs niet altijd het geval is. Verder moeten wij nog vermelden het substantiële artikel van Dr. G. KRELING, professor-emeritus van Nijmegen, over „Thomas", die in deze studie zijn lange kennis en vertrouwdheid met de „Doctor angelicus" heeft samengebracht. Zoals men weet, werd hij opgevolgd door Prof. H. SCHILLEBEECKX, die in de nederlandse gebieden zo'n diepe invloed heeft op de vernieuwing van de Sacramententheologie. Het hoeft dan ook niet gezegd, dat zijn artikel over de „Sacramenten", gelijktijdig uitgewerkt in zijn recent boek *De Christusontmoeting als Sacrament van de Godsontmoeting*, Antwerpen, 1958, tot het beste behoort van wat in deze aflevering voorkomt. Maar zijn bijdragen beperken zich niet tot deze bladzijden. Hierbij komt nog een even belangrijk artikel over „Theologie", en andere als over de „Schat van de Kerk" (zuiver religieus uitgewerkt), „Schisma", „Simulatie" in de Sacramenten, „Schrift" en „Symbolum". Wellicht een der beste totnogtoe verschenen afleveringen, met artikels die men moeilijk elders zal kunnen vinden.

P. Fransen

Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III, 1, *Die Lehre von der Kirche*, Dritte bis fünfte, völlig umgearbeitete Auflage, München, Max Hüber, 1958, 17 x 24, XVI + 934 blz., geb. DM 37.50, gen. DM 34.

Bij de vele mensen, die tegenwoordig naar degelijke en tevens leesbare theologische lektuur zoeken, wordt vanzelf M. Schmaus vermeld. In dat genre is hij voorlopig het beste, wat bestaat. Zoals S. het herhaalt in deze uitgave, wil hij geenszins een handboek of klasboek schrijven, wel een boek voor private studie. Zo begrijpt men pas de eigen vorm van uitwerking. De serie is bedoeld voor mensen die geen bibliotheek bij de hand hebben. Zo worden teksten uit de Schrift, de Vaders, de Scholastieken, de Pausen en de Concilies uitvoerig overgenomen, b.v. in deze uitgave hele bladzijden van *Mystici Corporis*. Belangrijke artikels en studies van K. Rahner, Kl. Moersdorf e.a. worden er in samengevat. Het is S. er ook niet zozeer om te doen eigen stellingen te verdedigen, of definitieve oplossingen van bepaalde moeilijkheden voor te leggen. Hij wil de algemene kerkelijke en theologische leer geven, zoals ze tegenwoordig, vooral in Duitsland, worden verdedigd. Hij is niet op controverse uit, noch binnen, noch buiten de Kerk. Zo worden ook veel scherpe kanten afgerond, en zelfs vervlakt. M. S. is een vredelievend mens. Hij is ook een man, die zich sterk interesseert voor alles wat verschijnt en geschreven wordt, en de vrucht van zijn vele lezen in zijn werk opneemt, zodat de lezer van deze ruime horizonten kan profiteren. Het succes van M. S. lijkt ons vooral aan deze laatste kwaliteit te danken.

Met dit deel over de Kerk is de vijfde heruitgave van zijn *Katholische Dogmatik* voltooid. Deze heruitgave betekende ook voor hem een wezenlijke herwerking van de gehele stof. Dit geldt nu heel speciaal van het traktaat over de Kerk. Deze uitgave is sterk verschillend van zijn eerste uitgave in 1940. Het is ook daarom dat het zo lang op zich liet wachten. Men staat werkelijk voor een rijke ordening van de hele stof, die ook gebroken heeft met bepaalde al te stramme kaders uit de Contra-Reformatie. De Kerk wordt vanaf de eerste blz. bewust als een geloofswaarheid gezien, die veel rijkere aspecten vertoont dan de louter juridische. Het deel over de natuur van de Kerk, waarin achtereenvolgens de Kerk wordt gezien als Lichaam van Christus, als Bruid, als Volk van God en als ruimte door de H. Geest gevuld, is rijk aan dogmatische en zuiver religieuze gegevens. Ook voor de andere meer klassieke hoofdstukken, wordt een ruime plaats gegund aan Schrift, Vader-

teksten en historische beschouwingen. Zoals in andere delen heeft S. een speciale aandacht geschonken aan de Protestanten, al spreekt hij o.i. te weinig over de hoogkerkelijke stromingen in het huidige Lutheranisme. Deze theologen vormen weliswaar een minderheid, maar een minderheid die door hare vroomheid en intensief theologisch werk toch van betekenis is. Wellicht werd dit ook veroorzaakt door zijn vredelievendheid, om de spanningen in het Lutherdom zelf, waarbij de waarheid toch nooit gebaat is, niet op te drijven.

P. Fransen

Ch. DE MORÉ-PONTGIBAUD, *Du fini à l'infini, Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu, (Théologie, Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière,* 36), Paris, Aubier, 1957, 14 x 23, 210 blz., 795 Fr.frs.

Dit boek bevat een studie over de analogie in de natuurlijke en in de bovennatuurlijke Godskennis. In een eerste hoofdstuk, dat als inleiding is bedoeld, schetst de schr. de geschiedenis van de „nomina divina" vanaf de Kerkvaders tot aan de hedendaagse tijd. Een zeer duidelijk en verhelderend overzicht, waaruit blijkt, dat het probleem zich meer en meer heeft toegespitst op de analogie van de natuurlijke Godskennis. Het tweede hoofdstuk handelt over de analogie in de natuurlijke kennis. De analogisch-gemeenschappelijke naam (la communauté analogique) wordt gebaseerd op de transcendentale ontleding van het oordeel, waarbij de schr. zich liet inspireren door J. Maréchal. Als voorbeeld wordt gegeven: „deze mens is goed". De analogische eenheid wordt dan ook gedefinieerd als de eenheid van eenzelfde perspectief naar het absolute, die onze geest in elk onvolmaakt zijnde ontdekt (p. 73). Maar deze analogie is moeizaam en abstract. Daarom zoekt de menselijke geest naar een aanvulling, die deze fundamentele structuur concreter maakt door een analogie, die de zichtbare realiteit door de abstractie niet verlaat, maar in de concrete realiteit zelf aan de „analogia propria" een „réalité vive et une solidité complémentaire" toevoegt. Dit is de metaforische analogie, waaraan nu een reële betekenis voor de Godskennis wordt toegewezen. Deze ongetwijfeld zeer interessante opvatting van de metaforische analogie beschouwt de schr. als zijn eigen bijdrage tot dit eeuwenoude probleem. De waarde van deze metaforische analogie baseert hij op het synergisch karakter van de sensibele en de geestelijke activiteit van de mens. De menselijke geest is immers zo zwak, dat hij verplicht wordt de *analogia propria* aan te vullen met de *analogia metaphorica,* waarvan de *terminus a quo* in de verhevenheid en de schoonheid van de natuur en van de kunst is te vinden. In een volgend hoofdstuk over de „formules et schèmes de l'analogie" wordt gehandeld over de suareziaanse formule van de „analogia attributionis intrinseca", de thomistisch-cajetaanse „analogia proportionalitatis" en de functionalistische analogie, die bij sommige hedendaagse schrijvers als Le Roy en Aug. Valensin wordt gevonden.

Het tweede gedeelte van het boek is aan de „analogia fidei" gewijd. Hier wordt het verband tussen de *analogata* (b.v. Vader, Zoon, Geest enz.) en het *analogatum princeps* (de zichzelf openbarende God) niet meer ontdekt door de ontleding van de oordelen, waarin het dogma wordt uitgedrukt. Deze analogie veronderstelt immers, dat God zelf de kennis van zijn intiemste Zijn door de Openbaring meedeelt en aan deze noties en oordelen een zin geeft, waardoor hun de betekenismogelijkheid van de Drieëne God en van de Menswording toekomt. De afstand tussen het betekenende en het te betekenen, de analogie, is hier veel groter dan in de natuurlijke orde: de analogie is hier als het instrument voor een goddelijke, liefdevolle wilsbeschikking, om zichzelf intiemer aan de mens mee te delen. Men zou dus de geopenbaarde, notionele kennis van God, die we hier beschouwen, als volgt kunnen bepalen: „de verstandelijke elementen, door de goddelijke intuïtie omgevormd, welke de oorsprong van de openbaring is, georganiseerd en gericht met het oog op de zelfmededeling, die er de term van is" (p. 130). In een tweede hoofdstuk van dit deel wordt de analogie beschouwd, niet meer in functie van de dogmatiek, maar in die van de heilsgeschiedenis: de ontwikkeling van de messiaanse gedachte, de Menswording, het leven en de dood van Christus, de Kerk en het perspectief van de Parousie. Dit is een zich door de geschiedenis ontwikkelende analogie: een zelfde realiteit in verschillende ontwikkelingsmomenten. Aan deze dogmatische en historische bovennatuurlijke analogieën beantwoordt een bovennatuurlijke aanpassing in de subjectiviteit van de mens: de participatie aan het leven van de H. Drievuldigheid door de goddelijke en ingestorte deugden, alle gericht naar het einddoel, het „analogatum princeps" van het genadeleven: de *visio Dei.* Het laatste hoofdstuk vat al de gegevens van de vorige samen en besluit met een beschouwing over het moderne atheïsme, dat zijn oorzaak vindt in de geslotenheid van de moderne mens voor de persoonlijke ontmoeting met God, waarheen nochtans zijn diepste wezen gericht blijft.

Dit boek is een rijke aanwinst niet alleen door wat het geeft maar ook door de mogelijkheden, die het voor verdere filosofische en theologische reflexie opent. De *analogia proportionalitatis,* waarop de schr. de analogie van de natuurlijke Godskennis bouwt, blijft een

moeilijk probleem, dat hier wordt aangevoeld, maar niet in zijn geheel wordt opgelost. De schr. wijst op de scotistische invloeden op de interpretatie van de analogie bij Cajetanus (pp. 41-42); wellicht wordt het dan moeilijk aan de *analogia proportionalitatis* nog groot belang te hechten en haar in de *Summa* I, 13, 5 te lezen, alhoewel ze er niet vermeld wordt en eerder schijnt te worden vermeden. Wat de aanvullende metaforische analogie betreft, haar praktisch nut kan niet worden betwist. Maar heeft zij wel de filosofische betekenis, die de schr. er aan schijnt te hechten? Zal de filosofie van de Transcendentie deze analogieën van de natuur en van de kunst niet eerder voorbijstreven? Ze hoeft daarom niet abstract-logisch te worden, maar zal haar reële, existentiële waarde vinden in het verlaten van al het geschapene door de geest, die zich met God verenigt. De analogia fidei lijkt ons uitstekend gesitueerd en ontleed, maar nog blijft de mogelijkheid bestaan, het verband tussen de analogieën van de dogmatische formuleringen en die van de heilsgeschiedenis in een helderder licht te plaatsen. Dit is een alleszins moeilijk theologisch probleem, waarover in dit boek zeer belangrijke inzichten voorkomen, die nog verder kunnen worden uitgewerkt.

F. De Raedemaeker

San Lorenzo da Brindisi, *La Vergine nella Biblia, (Il Mariale di S. Lorenzo da Brindisi,* I), a cura di Mariano da Alatri, Roma, Libreria Mariana, 1958, 15 x 21, XIX + 381 blz.

Van Laurentius van Brindisi, die in 1950 tot kerkleraar is verklaard, zijn van 1928 tot 1956 de opera omnia in 15 banden verschenen; 11 daarvan bevatten 804 preken van deze man van uitzonderlijke activiteit en apostolische zielenijver. In zijn persoonlijke devotie, in zijn werk en zijn woord toonde hij zich een groot Mariavereerder. Daarvan legt zijn driedelig *Mariale* getuigenis af. Het eerste handelt over Maria in de H. Schrift; het tweede over Maria in het Ave Maria en het Salve Regina; het derde over de feesten van Maria. Dit eerste deel bevat 7 preken over Apoc 12, 16 over de blijde boodschap (Lc 1, 26-38), 10 over het Magnificat (Lc 1, 46-55), 5 over het heilig Moederschap van Maria (Lc 11, 27 v.) en 6 als mystieke toepassing van Ps 86 „Fundamenta ejus" op Maria. Alle preken zijn doorwrochte werken van apostolische zielenijver, waarin rijkelijk schriftuurteksten zijn benut. Dit betekent intussen niet evenveel staaltjes van diepgaande exegese volgens de letterlijke zin. Veeleer wordt gewoonlijk een vrij en ruim gebruik gemaakt van de sensus accommodatus. Het is een goed, vaak uitstekend werk van een begaafd redenaar. Terwijl hij, zoals men dat verwacht, met betrekking tot het motivum Incarnationis (zie blz. 89 vv.) de bekende scotistische opvatting van harte verdedigt, valt het nogal op, dat hij kort daarop (zie blz. 109) betoogt, dat het enige doel van Christus' komst op aarde was het mensdom uit de slavernij van de zonde en van de duivel te verlossen. — Wellicht zou voor het buitenland menige lezer de originele latijnse tekst boven de hier geboden italiaanse vertaling prefereren.

P. Ploumen

Louis Bouyer de l'Oratoire, *Le trône de la sagesse, Essai sur la signification du culte marial,* Paris, Les Editions du Cerf, 1957, 13 x 20, 296 blz.

Bouyer is altijd interessant. Dit essay over de Maria-kultus en zijn betekenis binnen de Katholieke Kerk synthetiseert in een nieuwe en diepgaande reflexie de vruchten van een zeer ruime vertrouwdheid met de Schrift, de Patristiek, de moderne theologen van Oost en West. Het is opgetrokken rond het centraal thema der Wijsheid. Deze is de eigenschap van God die, in zijn intra-trinitair leven niet gescheiden van het Woord, zijn ontfermende toekering betekent naar de geschapen wereld. Door de Wijsheid tot het bestaan geroepen is die wereld een zondige wereld geworden en zijn zonde affecteert op een bizondere wijze de bron van het leven, de sexualiteit. In de wanordelijkheid van het geslachtsleven ziet de auteur de pointe van het Genesis-verhaal over de val. Het geslachtelijke heeft daarbij een ambigue betekenis gekregen: het leed dat er als straf mee verbonden wordt, belet niet dat een vruchtbare schoot in de hele joodse traditie als een uitgelezen gunst van God wordt beschouwd, plaats ter zelfder tijd van Gods bestraffing en van zijn zegen. Die bestraffing openbaart zich vooral in het feit dat het aards moederschap nog alleen een verdeelde en opstandige mensheid ter wereld brengt, opstandig onderling, opstandig dikwijls tegenover wie hun het leven schonken, noodzakelijk van hen vervreemd. Maria's mirakuleus moederschap, haar bevruchting niet door een man maar uit de kracht van Gods Geest, luidt een nieuwe tijd in van de menselijke geschiedenis: haar Zoon recapituleert deze, naar het woord van Irenaeus; in Hem wordt de mensheid weer één onderling en met God. Hierdoor vooral schijnt de maagdelijkheid van Christus' ontvangenis geboden te zijn geweest: om de discontinuïteit te verzekeren, binnen dezelfde mensheid, van haar nieuwe geschiedenis met de oude. Door haar goddelijk moederschap is Maria de medewerkster geworden niet van een aards man, maar van de Wijsheid op zoek naar de verdwaalde mens: ze is vrouw en moeder in

de nieuwe orde waarin de Wijsheid als mens onder ons komt wonen, moeder niet alleen van Christus maar van allen die Hij in zich recapituleert. Op haar geschapen niveau is zij tevens van die Wijsheid de volmaakte weerspiegeling: in haar Onbevlekte Ontvangenis, uiteindelijke vrucht van heel Gods voorbereidend ingrijpen in het Oude Verbond, in de onvoorwaardelijke overgave van haar geloof dat culmineerde onder het Kruis, tijdens haar aards bestaan, in haar Ten Hemelopneming, eerste vrucht der algemene recapitulatie der geredden in de verheerlijking zelf der eerst vernederde Wijsheid. De liturgie aarzelt dan ook niet op Maria de geïnspireerde teksten over de Wijsheid zelf toe te passen. Aldus wordt het Maria-mysterie diep geworteld in het hele Heilsbestel zowel volgens haar verhouding tot de Personen der H. Drievuldigheid als volgens haar verhouding tot de hele mensheid en tot elk van ons. Dikwijls worden daarbij problemen van algemene theologische draagwijdte als praedestinatie, vrijheid en genade, inwonen der goddelijke Personen e.d., op scherpzinnige wijze besproken.

Men heeft Bouyer in dit werk een zeker pessimisme verweten t.o.v. het geslachtelijke. O.i. ten onrechte. Weliswaar ironiseert hij het naieve sexuele lyrisme dat, na lange miskenning van de sexe, nu in de gelovige kringen toonaangevend is: dat kan hem niemand ten kwade duiden. De beide hoofdstukken „Mariage et virginité à la lumière de la maternité virginale", „La maternité virginale, fécondité de l'Agapè dans la crucifixion de l'Eros" komen ons als merkwaardig evenwichtig en genuanceerd voor, gezond realistisch zowel van christelijk als van eenvoudig menselijk standpunt uit. De zonde grijpt diep genoeg in de mens om een christelijk humanisme zonder kruis onmogelijk te maken, bepaaldelijk op het gebied van de sexe, en het gaat niet op van misbruik tot geordend gebruik terug te komen tenzij langs de weg der zelfopoffering.

Als een essay geschreven — waarvan de lezing evenwel niet altijd gemakkelijk is — hoeft het boek geen gedetailleerde verantwoording te geven van zijn exegetische opties. Zonder het goed recht van de diepe beschouwingen van de auteur omtrent de gekwetste sexualiteit te ontkennen, zouden wij niet zo geredelijk aanvaarden dat de zonde van Genesis III bepaaldelijk een sexuele zonde moet zijn geweest: „les arguments de M. Coppens" schijnen ons niet zo „décisifs" als ze het voor de auteur blijken te zijn op blz. 21, nota 1. Verwijzen we alleen naar het hoofdstuk „Seksuele inboedel onder de hamer" van H. Renckens, in zijn boek *Israël's visie op het verleden*, Den Haag, 1958. Wat de „naaktheid" van de slang betreft die men gewoonlijk door „sluwheid" weergeeft wanneer daarvoor toch hetzelfde woord *'aroum* wordt gebruikt dat de naaktheid van Adam en Eva na de val te kennen geeft: zulks is nog niet het teken dat de tekst „concentrait l'esprit sur la sexualité" (loc. cit.) gelijk men kan opmaken uit het scherpzinnig betoog van J. De Fraine, *Jeux de mots dans le récit de la chute*, (*Mélanges Robert*, pp. 53-54). Enkele andere minder juiste détails: Apoc 14, 4 heeft geen betrekking op de maagden maar op de martelaars die zich niet met afgoden hebben geprostitueerd (pp. 139 en 193). De „piae credulitatis affectus" (p. 182) is niet „le désir de la foi" maar in de taal der semi-pelagianen van de Ve eeuw het „geloof" zelf: cfr. J. Chéné, *Que signifient „initium fidei" et „affectus credulitatis" pour les semi-pélagiens?* in *R.S.R.* 45 (1948) 566-588. Die kleine onnauwkeurigheden doen niets af aan de grote verdienste van deze nieuwe bezinning over Maria.

R. Leys

J. Pieper, *Ueber den Begriff der Tradition (Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Geisteswissenschaften, 72), Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1958, 17 x 24, 56 blz., DM 3.70.

Pieper analyseert in deze voordracht het begrip traditie vanuit wijsgerig standpunt. Naast de verhouding tussen degene die overlevert en wien wordt overgeleverd, staat als zeer belangrijk element het feit dat de ontvanger het overgeleverde als zodanig ontvangen moet. Traditie in de eigenlijke zin zegt gezag, dat ontstaat vanuit de direktere verbinding met het overgeleverde in degene die overlevert, hetgeen Schr. op zeer heldere wijze weet te illustreren vanuit Plato's leer over de Ouden. De conclusie uit dit alles is dat een normerende traditie een transcendente openbaring vooronderstelt. In de christelijke openbaring, in de mythen (zij het ook op vervormde wijze) en (met voorbehoud van de Schr.) in de algemeen menselijke zekerheden van het onderbewustzijn vinden we drie 'Orte' van traditie. De huidige philosophie maakt zich steeds losser van traditie, maar raakt daardoor in een steeds groter radeloosheid. Een kleine, maar kostbare bijdrage. Mogelijk zal P. dit alles nog eens in breder verband behandelen.

J. Mulders

O. Semmelroth, *De ontmoeting van God en mens*, Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1958, 13.5 x 21, 316 blz., geb. *f* 9.75 (146 B.frs.).

In kort bestek geeft S. een levendige en aansprekelijke uiteenzetting van het geheel der geloofsleer. Alle heilsmysteries worden gezien als dialoog van God met de mens. Beklemtoond wordt ook de levenswaarde der dogma's. Gegeven de opzet van een korte samenvatting der gehele geloofsleer kan men het de auteur niet kwalijk nemen, dat zijn gedachtegang een enkele keer moeilijk te volgen is en dat andere uiteenzettingen niet steeds helemaal volledig lijken. Het boek blijft een geslaagde poging de geloofsleer voor onze tijd bondig uiteen te zetten op een volkomen originele wijze.

S. Trooster

K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes, (Quaestiones disputatae, 2)*, Herder, Freiburg, 1958, 14 x 23, 106 blz.

Dit boekje is een heruitgave van een artikel in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1957, waarin R. de stellingen der traditionele theologie inzake het menselijk sterven opnieuw overdenkt vanuit de grondidee, dat het sterven van de mens niet alleen bestaat in een louter uiteenvallen van ziel en lichaam tengevolge van een louter organisch desintegratieproces, maar in eerste instantie een persoonlijke, alles-afsluitende, alles-beslissende akt is. Toegevoegd werd nog een korte, eveneens vroeger reeds uitgegeven studie *„Über die Theologie des Martyriums"*.

S. Trooster

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

I. AERTNYS—C. DAMEN C.SS.R., *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio Doctoris Ecclesiae*, Torino, Marietti, [17]1956-1958, 17 x 24.5, LIV + 1051 resp. 1045 blz.

De 17e ed. van dit welbekende handboek, dat alleen reeds in ons land nog steeds op zes groot-seminaries of theologaten in gebruik is, werd verzorgd door Pater J. VISSER C.SS.R., moraal- en pastoraalprofessor te Rome. Het is de bedoeling van de bewerker in de komende jaren de tekst geheel te herzien, rekening houdende met de critiek, die op de bestaande handboeken tegenwoordig wordt uitgeoefend, voor zover ze althans rechtmatig is; maar dit omvangrijke werk kon thans nog niet geschieden. Met uitzondering van de eerste drie tractaten uit de sacramentenleer, die door Pater BOELAARS C.SS.R. reeds in deze geest met succes herzien werden, bleef de oude tekst gehandhaafd. Wel werd deze nieuwe ed. met zorg bijgewerkt, wat betreft documentatie en vermelding van nieuwe kwesties. Hiervan enkele voorbeelden. De situatie-moraal komt op enkele plaatsen (I 66-67 en 135) even ter sprake; in de volgende ed. moge ze uitvoeriger besproken worden. De paragraaf over het occultisme (I 420-432), eveneens door Pater Boelaars opnieuw bewerkt, is er belangrijk op vooruit gegaan; o.i. mag men gerust nog iets verder gaan met de „Entdämonisierung" van deze verhandeling. In het tractaat over het 5e gebod worden enkele nieuwe problemen goed besproken: psychochirurgie (I 566), transplantatie (ibidem; de auteur behoort bij de tegenstanders, maar geeft een objectieve uiteenzetting van de leer der voorstanders), medische experimenten (I 567); de leer over de oorlog (I 588-590) werd aan de hand van nieuwere documenten meer aangepast aan de huidige problematiek. Elders kreeg de narcoanalyse een (te) bescheiden plaatsje (I 1006). In het tractaat over de H. Eucharistie werden natuurlijk de jongste bepalingen over ieiunium eucharisticum en tempus celebrandi resp. communicandi opgenomen. De traditionele stelling, dat er t.a.v. het ieiunium eucharisticum geen parvitas materiae bestaat, is o.i. moeilijk vol te houden wat betreft de bepaling van de tijdsduur (II 155). De nummers 156-164 van dit tractaat kunnen gerust belangrijk ingekort worden. Uit het tractaat over het huwelijk vermelden wij nog de bespreking van de impotentie (II 716: semen ex testibus), van de cautiones fictae resp. aequipollentes (II 705 en 723), en van de error communis t.a.v. facultas delegandi (II 836). — Met het oog op de volgende ed., die meer grondig herzien gaat worden, zouden wij de wens willen uitspreken toch vooral naar grotere beknoptheid te streven: het aantal blz. moge nu eens niet toenemen, maar afnemen! Verder zouden wij het raadzaam vinden uit het tractaat *de legibus* heel de leer over de lex humana weg te werken: de kerkelijke wet hoort thuis in het ius canonicum, de burgerlijke wet in het tractaat *de iustitia*. De coöperatie-kwestie moge uit het tractaat *de caritate* verhuizen naar de algemene moraal. De bespreking van stuprum, raptus enz. kan o.i. beter geschieden in I 598. De kuisheid dient in haar geheel per modum unius besproken te worden. Het tractaat over de H. Eucharistie moge ook wat de opbouw betreft naar dogmatisch inzicht degelijk herzien worden. Dit zijn enkele wensen, die ons bij het doorbladeren voor de geest kwamen. Wij hopen van harte, dat de bewerkers er in zullen slagen Aertnys-Damen de volgende keer in een nieuwe gestalte te laten verschijnen.

A. van Kol

J. C. FORD S.J.—G. KELLY S.J., *Contemporary Moral Theology*, I, *Questions in Fundamental Moral Theology*, Westminster, The Newman Press, 1958, 14 x 22, VIII + 368 blz., $ 4.50.

Het Amerikaanse tijdschrift *Theological Studies* publiceert ieder jaar (tegenwoordig ieder halfjaar) een overzicht van de hedendaagse literatuur op moraaltheologisch terrein. Vanaf 1941 tot 1954 werden deze overzichten verzorgd door Pater Ford en Pater Kelly; sindsdien hebben anderen dit werk overgenomen. Ford en Kelly hebben nu het plan opgevat om de voornaamste onderwerpen, die in bedoelde „Notes on Moral Theology" ter sprake kwamen, meer systematisch uit te werken in een reeks boekdelen, waarvan het eerste thans verschenen is. In dit eerste deel worden een aantal belangrijke kwesties uit de algemene moraal besproken, o.a.: leergezag en moraal, hedendaagse critiek op de traditionele moraal, nieuwe stromingen in de moraal, situatiemoraal, gelegenheid tot zonde, morele en juridische aspecten van de verantwoordelijkheid, alcoholisme en verantwoordelijkheid, psychiatrie en katholicisme. De afzonderlijke hfdst. zijn niet louter literatuuroverzichten, maar min of meer afgeronde studies geïnspireerd door recente publicaties. De wijze van behandeling is wel niet diepgaand, maar in ieder geval kundig, degelijk en evenwichtig. Ook voor moralisten in onze streken is dit werk een belangrijke aanwinst: niet alleen om op de hoogte te komen van recente buitenlandse (vooral Amerikaanse) literatuur, maar ook om kennis te maken met het gezonde standpunt, dat Amerikaanse collega's innemen t.a.v. allerlei kwesties die in onze streken niet minder actueel zijn. Wij zien met spanning de volgende delen tegemoet.

A. van Kol

Dr. A. SNOECK S.J., *Biecht en pastoraalpsychologie, (Bibliotheek voor Moraalpsychologie en Moraaltheologie)*, Brugge, Desclée De Brouwer, 1958, 12 x 16, 182 blz., ing. 82 B.frs., geb. 105 B.frs.

In een vorig werk uit deze reeks, *„Biecht en Psychoanalyse"*, had S. gewezen op de analogieën en de verschillen tussen dieptepsychologie en sakramenteel handelen. Vanuit dezelfde inspiratie zoekt hij nu bij de dieptepsychologie eventuele richtlijnen voor een beter op de werkelijke mens afgestemde pastorale uitoefening van het ambt van biechtvader en de taak van zieleleider. In een eerste deel wijst S. op de dubbele opdracht, die de Priester in of althans samen met de Biecht ontvangt, de eigenlijk sacramentele zending, en de hierbij behorende taak van zieleleider, nl. in de vorming van het christelijk zedelijk geweten. Van deze opdracht verschilt duidelijk de psychotherapeutische bekommernis van de geneesheer. In een tweede deel handelt S. over de zonde, en onderzoekt welke de onbewuste motiveringen kunnen zijn van een precies omschreven, en in zover ook verantwoordelijke daadzonde; dit om de biechteling nog beter te helpen bij de verbetering van zijn leven, al was het omdat men door een al te beslist optreden hem zou kunnen kwetsen en in zijn geestelijk evenwicht schaden. Het derde deel handelt over de skrupulanten. S. onderscheidt verschillende soorten skrupels, de therapie en de zielzorg bij een skrupulant, en verstrekt ten slotte uiterst praktische wenken voor de biecht van skrupulanten: frequentie, positieve raadgevingen en opvoeding, gevaren.

Wij vrezen dat verscheidene beschouwingen nog te technisch zijn, en de gewone lezer, die niet thuis is in de dieptepsychologie, voor duistere passages zullen laten. Zelfs de stijl wint er bij, wanneer men in een vulgariserend geschrift, het technische woord weglaat, of althans onmiddellijk door een parafrase uitlegt, in een voorbeeld tot leven laat komen. Dit neemt niets weg aan de wijsheid en de rijke ervaring, waarvan dit boek getuigt. Dit werk betekent een welkome aanwinst voor onze pastoraalliteratuur.

P. Fransen

Prof. Dr. Dr. Hans HARMSEN, *Die gesunde Familie in ethischer, sexualwissenschaftlicher und psychologischer Sicht*, Vorträge gehalten auf dem Int. Kongress der IPPF in Berlin 1957, Unter Mitwirkung der Deutschen Ges. für Ehe u. Familie, *(Beiträge zur Sexualforschung*, 13), Stuttgart, Ferd. Enke, 1958, 16 x 24, VIII + 162 blz., ing. DM 14.80.

De titel van dit verzamelwerk dekt slechts gedeeltelijk de inhoud. Het volstaat erop te wijzen dat het congres waarvan de akten hier gebundeld werden plaats greep onder de auspiciën van de IPPF (International Planned Parenthood Federation), gesticht en nog geleid door Margaret Sanger, een der voornaamste propagandisten voor birth-control. Tevens staat het onder de bescherming van de „Deutsche Gesellschaft für Ehe und Familie", die een zekere natalistische politiek voorstaat en de toenemende abortuspraktijken in Duitsland wil bestrijden. Deze hybride samenstelling verklaart de talloze contradicties tussen de verschillende auteurs. Dit is ook de reden waarom het boek naast uitstekende bijdragen op het gebied der menselijke biologische en sexuele gedragingen jammerlijk tekort schiet zodra de auteurs (vooral de medewerkers uit Skandinavië, Nederland en Berlijn) het terrein van de

ethiek, de moraaltheologie en zelfs van de psychologie betreden. Het geeft teveel de indruk dat het doel van het huwelijk tenslotte neerkomt op een zo intens mogelijke sexuele integratie en zo weinig mogelijk last van kinderen. De totale afwezigheid van franse auteurs, die veel humaner ingesteld zijn tegenover dit complexe probleem en meer aandacht besteden aan een geestelijke integratie zonder daarom de lichamelijke te veronachtzamen, is dan ook symptomatisch. Typisch schijnt ook dat het juist Dr. Sjövall (Zweden) is die de zweedse abortuswet vanuit „das menschliche Element bei der Familienplanung" becritiseert, en dat het steeds zo anti-malthusiaanse Rusland opnieuw de wettelijke vruchtafdrijving invoert. Alles samen vergt een „gezonde familie" heel wat meer dan hetgeen in dit boek geboden wordt.

J. Kerkhofs

Dr. Hubertus van Groessen O.F.M. Cap., en Dr. Clementinus van Vlissingen, *Het Kerkelijk Recht, Commentaar op de Codex met vermelding van het particulier Recht voor Nederland en België,* Nederlands Burgerlijk- en Strafrecht door Mr. L. Keyser, Belgisch Burgerlijk- en Strafrecht door Dr. W. Leen, (*Romen's Compendia),* Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, ²1958, 11.5 x 16.5, XXIV + 1361 blz., geb. 525 B.frs.

Deze tweede druk werd op meerdere plaatsen aangevuld en bijgewerkt. Zo voor de kwestie van de seculiere instituten, de clausuur bij de monialen, de bedienaar van het vormsel, de Goede-week liturgie, de avondmissen, het eucharistisch vasten, de voorschriften voor de gemengde huwelijken in Nederland, de vasten- en onthoudingswetten in Noord en Zuid, en al die punten waarin de laatste jaren, zowel op liturgisch gebied als op kerkrechtelijk gebied wijzingen werden aangebracht. Het Appendix over de Staatsrechtelijke positie van het Bijzonder Onderwijs in Nederland en België werd ook omgewerkt volgens de inlichtingen ontvangen van het R.K. Centraal Bureau voor Opvoeding en Onderwijs te Den Haag, en het Nationaal Verbond voor Katholiek Middelbaar Onderwijs te Brussel. Voor België zal de toestand inmiddels weer verder evolueren. — Wij hoeven niet meer te wijzen op het belang van dergelijke uitgaven. Het succes van deze *Compendia,* zelfs bij onze leken, bewijst het op voldoende wijze.

P. van Doornik

LITURGIE

Archdale A. King, *Liturgies of the primatial Sees,* London, New-York, Toronto, Longmans, Green and Co, 1957, 14 x 22, XIV + 656 blz., 70/.

Id., *Liturgy of the Roman Church,* London, New-York, Toronto, Longmans, Green and Co, 1957, 14 x 22, XIV + 476 blz., 42/.

Schr., die reeds grote bekendheid verwierf met zijn boeken over de oosterse riten en de liturgieën van de religieuse orden, geeft ons hier een uitgebreide beschrijving van de riten van Lyon (1-154), Braga (155-285), Milaan (286-456) en Toledo (457-631). Van iedere ritus wordt eerst de geschiedenis gegeven, dan iets gezegd over liturgische kleding, boeken en liturgisch jaar; tenslotte volgt dan een uitgebreider exposé van de Misliturgie. Een appendix geeft nog kostbare teksten (zo voor Lyon meerdere prefaties en benedictiones pontificales; voor Braga een beschrijving van de rite der Portugese Benedictijnencongregatie Tibães), terwijl bij ieder ritus een passende bibliografie wordt gegeven. Schr. weet zijn uitgebreide kennis in een vlotte tekst te verwerken, die door meerdere foto's wordt geïllustreerd. Een kostbaar repertorium.

Schr. biedt ons hier een uitvoerig en helder overzicht van de romeinse ritus. Ook hier wordt dezelfde methode gevolgd als in de vroegere boeken. Eerst een historisch overzicht (3-45), dan beschrijving der verschillende elementen zoals taal, kerkgebouw etc. (49-216) en tenslotte een uitvoerige analyse van de Misritus (219-394). In een tiental appendices worden speciale vragen behandeld (de Pausmis, rubriekenhervorming van 1955, nieuwe Goede Week-ritus, stille canon, byzantijnse invloeden in de romeinse liturgie; 397-451), terwijl een uitgebreide bibliografie en index het geheel besluiten. Wat we van het hierboven genoemde werk zeiden, geldt ook voor dit boek. Op blz. 30 en 452 had Andrieu's uitgave van de *Ordines Romani* toch wel vermeld mogen worden. Bij blz. 75 kan men nog toevoegen de door de Propaganda in 1949 aan China gegeven concessie, de Mis, uitgezonderd de canon, in het Mandarijnen-Chinees te mogen lezen (zie S. Paventi, *La Chiesa missionaria,* Rome, 1949, blz. 388). De kelk die Christus consacreerde, was hoogstwaarschijnlijk niet de vierde beker (blz. 329), maar de derde, ook kelk der zegening genoemd (cfr. 1 Cor. 10, 16). Ook hier een mooie reeks foto's ter illustratie van de tekst.

J. Mulders

Charles BURGARD, *La bible dans la liturgie, (Bible et vie chrétienne)*, Doornik, Casterman, 1957, 15 x 21, 194 blz., geb.

Herhaaldelijk werd er de laatste jaren op gewezen dat de gelovigen de Bijbel als een geheel het best leren kennen in het kader van de liturgie. Daar immers worden de grote heilsmysteries verkondigd en tegelijk verwezenlijkt. Door deze gedachte geleid heeft de auteur van dit boek het liturgisch jaar willen doorlopen om de bijbelse teksten die er in voorkomen in hun organisch verband te verklaren. Zoals de hoogstudenten voor wie dit eerst werd geschreven, zullen ook ruimere kringen hier veel baat bij vinden, want dit werk zal hun een initiatie geven zowel op de geest van de bijbel als op die van de liturgie zelf. Met beide is de auteur goed vertrouwd, en hij weet zich uit te drukken in een eenvoudige en sierlijke taal. Zijn boek verdient dan ook vele lezers.

I. de la Potterie

J. A. JUNGMANN S.J., *Missarum Sollemnia, Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, I-II, Wien, Herder, [4]1958, 15.5 x 22.5, XXIII + 633 blz., VI + 659 blz., Sh. 280.

Dat van zulk een monumentaal werk in tien jaren tijds vier uitgaven verschijnen, zegt reeds meer dan genoeg over de grote waarde van deze geschiedenis van de Mis. De vierde druk is een foto-herdruk van de derde, voorzien van Nachträge (Bd II, 577-597), waarin de auteur de resultaten van de laatste zes jaren kort bijeen heeft gezet, alsmede reageert op de kritiek t.a.v. bepaalde stellingen. Zo bericht hij over de artikelen van Botte n.a.v. het In unitate Spiritus sancti (II 592 ss.) en verdedigt de door hem voorgestane interpretatie. Bij de commixtio-ritus worden de belangrijke onderzoekingen van De Jong met instemming geciteerd. Terecht blijft Schr. vasthouden aan zijn interpretatie van Missa (II, 595 ss.). Voor degenen die de derde druk bezitten, zijn deze Nachträge ook afzonderlijk verkrijgbaar (prijs Sh. 9.—). Moge het meesterwerk van de Innsbrucker geleerde een nog steeds groter verspreiding krijgen.

J. Mulders

J. A. JUNGMANN S.J., *Het grote dankgebed van de Kerk*, vertaald en ingeleid door G. ACHTEN S.J., (Patmos-reeks, *De Christen in de tijd*, 1), Antwerpen, Patmos, 1958, 12.5 x 21, 64 blz., 35 B. frs.

Het is wel overbodig de verdienste van J. A. Jungmann als liturgist te onderlijnen. Uit de gedetailleerde studies van zijn *Missarum Sollemnia* heeft hij dit kostbare boekje gepuurd waarvan de vier hoofdstukken oorspronkelijk als conferenties werden voorgedragen op een priesterbijeenkomst in 1952 te Berlijn gehouden. Het ontwikkelt „hoofdgedachten uit de kanon van de mis", zoals de ondertitel van het werkje luidt, door nauwkeurig de juiste draagwijdte van sommige belangrijke liturgische woorden te verklaren: „memores", „offerimus", „plebs sancta", „socia exsultatione". Niet alleen priesters maar ook vrome leken, gewijde kunstenaars, architekten... is deze verklaring van de geest der liturgie in haar woorden en gebaren, uiterst welkom om op zinvolle wijze de heilige handeling te voltrekken of er aan deel te nemen, of om te ijveren voor een intelligente vernieuwing van haar vormen die tevens aan de traditionele gegevens en aan de nieuwe vereisten hun recht zou laten wedervaren. De nieuwe Patmos-reeks steekt met dit werkje veelbelovend van wal. De vertaling van G. Achten leest zeer vlot.

R. Leys

Aem. LÖHR, *Die Heilige Woche*, Regensburg, Pustet, 1957, 12 x 19.5, 204 blz., geb. DM 8.50.

De Schrijfster, alom bekend door haar geschriften, belicht in dit boek de nieuwe Goede Week liturgie. Zoals te verwachten, weet ze ook hier door te dringen tot de kern. Als leerlinge van Casel verklaart ze heel de Goede Week vanuit het mystèrion. De spiritualiteit die ons hier tegemoet treedt, is echt liturgisch. De stijl is kunstzinnig, hier en daar wel wat esoterisch. Op blz. 140 heeft Schr. nagelaten, in de vertaling van de oratie *Deus qui peccati veteris* de fout te herstellen die in de Latijnse tekst is ingeslopen. Dat de communie op Goede Vrijdag helemaal geen Paaskarakter heeft (blz. 152), zouden we niet willen onderschrijven.

J. Mulders

Hermann PEICHL, *Der Tag des Herrn, Die Heiligung des Sonntags im Wandel der Zeit*, (*Studien der Wiener Katholischen Akademie*, 3), herausg. von Abt H. PEICHL u. A., Wien, Herder, 1958, 16.5 x 24, 156 blz., ing. Sh. 43.—.

In de loop van de laatste jaren heeft de kerkelijke hiërarchie in verscheidene landen speciaal de aandacht getrokken op de toenemende ontheiliging van de zondag en het verwaarlozen van de zondagsrust. Daarbij aansluitend organiseerde de Katholieke Akademie

van Wenen in de winter van 1955-1956 een reeks voordrachten over dit onderwerp. Thans worden deze zeer gewaardeerde studies ook gepubliceerd.

Het eerste deel van dit boek behandelt het ontstaan en de geschiedkundige evolutie van de zondagsviering. Dr. Walter KORNFELD, bespreekt de oorsprong van de joodse sabbatdag en hoe deze beleefd werd tot in de tijd van Christus. Hoe en waarom daarentegen in het Nieuwe Testament, de zondag of dag des Heren tot een heilige dag werd, wordt verder uiteengezet door Dr. Johannes KOSNETTER. P. Jozef JUNGMANN s.j. doorloopt daarna in een zeer interessante bijdrage de zondagsviering vanaf het vroegchristendom tot 1517, toen Leo X de gelovigen toeliet hun zondagsplicht ook elders dan in hun parochiekerk te vervullen. De verdere evolutie in de Nieuwe Tijden wordt door P. Rupert MULLER s.j. weergegeven.

Het tweede deel bespreekt de heiliging van de zondag in de hedendaagse samenleving. P. Alois SCHROTT s.j. betoogt hoe de pastorale situatie van de Kerk in de 20e eeuw opvallend veranderde onder invloed van de nieuwe levensvoorwaarden en stelt dan als redmiddel tegen de toenemende verwaarlozing van de zondag, naast sociaal-juridische hervormingen, vooral een omvormen van de mentaliteit bij de christenen voor. Het juridisch statuut van de zondag, althans in de oostenrijkse wetgeving, wordt door prof. Erwin MELICHAR besproken. De laatste studie, van de hand van Abt Herman PEICHL, beschrijft de spiritualiteit van de zondag: de zondagmis staat in het midden van het leven en het vieren van de dag des Heren brengt aan de mens vrede en vreugde. Zo biedt dit boek een ruim overzicht over de kwestie van de zondagsviering. Aan velen zal het een nieuw inzicht schenken, zowel aan zielzorgers als aan vakgeleerden, want de studies zijn ook steeds degelijk gedocumenteerd.

L. Braeckmans

Wolfgang OTTO, *Das Gesicht des Sonntags, Zum Mitvollzug der Messfeier,* Frankfurt, Verlag Josef Knecht, 1958, 10.5 x 15, 140 blz., geb. DM 6.20.

Dit handig werkinstrument voor zondagshomilieën werd door een ijverig parochiepriester samengesteld. Elke zondag van het kerkelijke jaar, zoals die nu in feite zijn liturgische vorm heeft verworven, wordt er behandeld: de kerngedachten die zich uit de Misgebeden en -gezangen losmaken, worden in een harmonisch verband gebracht zonder nochtans tot een geforceerde eenheid gesmeed te worden. Zoals de kerkelijke vroomheid in de eeuwen gegroeid is, met haar eigen noden en verlangens, zo wordt daarvan de duiding gegeven. De publicatie in boekvorm, het samenbrengen van wekelijkse artikels, verschenen in „Der christliche Sonntag", is opgedragen aan de christenen, die aan de overzijde van het IJzeren Gordijn hun geloof zoeken te beleven.

J. Vanneste

Getuigenis, Tijdschrift voor bijbels-liturgische vroomheid, derde jaargang (1958-1959), n. 1, *Kerstkring,* n. 2, *Vastentijd,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, viermaal per jaar, ongeveer 80 blz. per aflevering, f 12.50 of 175 B.frs. per jaargang.

Het blad heeft, overeenkomstig een bredere doelstelling, thans een uitgebreide redactie gekregen, vele nieuwe medewerkers werden toegevoegd, terwijl ook de uitvoering een verandering heeft ondergaan. De eerste aflevering behandelt de grote thema's uit de Bijbel, en geeft een kort verslag over de Liturgische Studiedagen van Antwerpen, juli 1958, en over het Internationaal Katholiek Kongres voor Bijbelkunde te Leuven en te Brussel in aug. '58. De tweede aflevering behandelt de thema's zonde en boete in de Bijbel en de liturgie.

PROTESTANTICA

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, dritte völlig neu bearbeite Auflage, herausg. von Kurt GALLING, II. Band, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958, 19.5 x 27, XXXII blz. + 1924 kol., in 10 dubbelafleveringen, ing. DM 8.40 per dubbelafl.

In *Bijdragen* 18 (1957) 318-319 hebben wij de nieuwe geest en methodiek van deze derde uitgave trachten te schetsen door een vergelijking met de vorige. In 19 (1958) 213-214 hebben wij dezelfde karakteristieken teruggevonden, en tevens de nadruk gelegd op de *actualiteit* van de behandelde onderwerpen. Dit vinden wij in de IIe band terug. De uitgevers nemen zelfs namen op van nog levende mensen, die op het religieuze plan hun invloed hebben laten gelden. Zo hebben wij korte artikels over J. Daniélou, C. H. Dawson, C. H. Dodd, A. Gide, E. Gilson, Billy Graham en G. Greene, om niet te zwijgen over R.K. personaliteiten die reeds gestorven zijn: Kard. Dechamps uit Mechelen, Faulhaber en Von Galen, de bollandist H. Delehaye en de Oostendse schilder J. Ensor. Soms zijn deze artikels wel tamelijk oppervlakkig zonder het eigene van de persoon te raken, maar andere als dat

over Von Galen en R. Guardini zijn interessant en werkelijk typerend. Het is opvallend hoe voor deze uitgave, zoals trouwens eveneens het geval is bij de nieuwe uitgave van de *LThK* onder de leiding van K. RAHNER, de aandacht voor de louter positieve détails moet wijken voor een meer speculatieve belangstelling. Men kan een dergelijke opvatting van een encyclopedie betwisten. Wij denken dat dit zeker het geval is voor de *LThK*, zeker bij de oudere generatie van duitse theologen bij wie wellicht de accuratesse in het aflijnen van de historische bijzonderheden soms wel aan de ideologische inhoud van hun arbeid mocht schaden. Hoe men hierover in de duitse Lutherse wereld denkt weten wij niet. Het feit blijft typerend voor de ontwikkeling in de theologie. Op dit punt is deze evolutie zeker verblijdend. Zo krijgen wij verzorgde artikels over filosofische onderwerpen, als over het „Dasein" van M. MUELLER, het Deïsme door engelse auteurs, het „Erkennen" en de „Erkenntnistheorie", de „Ethik" en de „Existenzphilosophie". Ook problemen uit de Moraal worden uitvoeriger en principiëler behandeld, al zal in dezen een Lutherse theoloog altijd een grotere terughoudendheid aan de dag leggen; zo trefwoorden als „Echtscheiding", „Duel", „Euthanasia" en „Geboortebeperking", waar wij met vreugde de evangelische theologie de voornaamste posities van de R.K. moraal zien bijtreden. Het interessantste artikel, dat werkelijk én speculatief, én actueel een grote waarde bezit, is het artikel over de „Vrouw".

In een vorige bespreking hadden wij reeds gewezen op de volgende karakteristieken van deze derde uitgave: breuk met het Liberalisme, grotere oekumenische openheid, begrip voor Liturgie en voor de problemen in de jongere kerken van Afrika en Azië, en ten slotte een vastere dogmatische uitwerking in de zin van een ruime en gelovige Lutherse theologie. Opvallend is weer in dit deel de aparte behandeling bij een belangrijk trefwoord van de historische evolutie van de dogma's of van de theologie, en daartegenover het dogmatisch inzicht, lees de hedendaagse Lutherse leer. Deze laatste behandeling wordt meestal toevertrouwd aan de grote Lutherse theologen van Heidelberg, de BORNKAMM's, E. SCHLINK en W. PANNENBERG, of aan andere medewerkers van het nieuwe tijdschrift *Kerygma und Dogma*, als G. GLOEGE, W. JOEST en R. PRENTER. Zo de trefwoorden „Dogma", „Erwählung", „H. Geest" en „God", en de belangrijke Lutherse trefwoorden als „Gerechtigheid Gods", „Geloof" (H. GRASS), en „Genade". Het lijkt ons in dit verband vreemd dat „Erlöser" en „Erlösung" geen „dogmatische" behandeling kregen. Deze kenmerken kan men vooral terugvinden bij de artikels waarbij een groot land wordt behandeld. Zo hebben wij overzichtelijke stukken over de religieuze geschiedenis van Denemarken, Duitsland, Engeland en Frankrijk, waarbij Europa ook een eigen plaats krijgt. Bij Duitsland, en ook nog in een apart artikel wordt ons uitvoerig gesproken over de religieuze organisatie van de duitse Lutherse kerken in de EKD, wat voor vele lezers wel praktisch zal zijn, zo zij willen wegwijs geraken in de lettersymboliek waar onze tijd zo kwistig mede rondspringt: de VELKD en de EKU, beide in de EKD! Minder gelukt zijn de kaarten, die, zwart op wit getekend, met daartussen nog stromen, grenzen en bergen, weinig bruikbaar zijn. Sprekend integendeel is de enige gekleurde kaart van Duitsland met de grenzen van de Evangelische Landskerken en de R.K. Bisdommen, en in kleur de relatieve spreiding van de evangelische of rooms-katholieke bevolking.

Het hoeft niet gezegd dat de *RGG* veel opener staat tegenover het R.K. dogma en de katholieke geschiedenis dan vroeger. Zij gebruiken voor het Kerkelijk Recht H. BARION uit Bonn, die zijn artikels uitstekend verzorgt. Nochtans zijn verscheidene medewerkers amper op de hoogte van de behandelde stof, en blijft men dikwijls bij louter hoffelijkheid. De artikels over R.K. onderwerpen zijn duidelijk tweedehandswerk. Dikwijls hebben de schrijvers de besproken auteurs of boeken niet gelezen. Daarbij beschouwen zij bepaalde problemen slechts van buitenaf. Zo worden het Huwelijk en het Vormsel als Sacrament erg zwak behandeld. De opvatting over de „evangelische raden" heeft de sfeer van de controverse nog niet verlaten. Elders tracht men begrijpend in te gaan op de ignatiaanse geestelijke oefeningen, maar bij het slot merkt men hoe de auteur slechts bij oudere en tweedehandswerken is te rade gegaan, en absoluut niets weet over de moderne studies over de „exercitia", waarbij ten overvloede bewezen wordt dat het zeker bij Ignatius niet alleen om voluntarisme te doen was; integendeel! Het slechtste artikel lijkt ons dat te zijn over „Vrijdenkerij". Wanneer men in een land leeft, dat sinds zijn ontstaan heeft moeten lijden onder het antichristelijk, en tegenwoordig zelfs van het radicaal atheïstische fanatisme van de vrijdenkerij, dan leest men het artikel van G. SCHENKEL als een propagandastuk, waarbij deze zelfs niet aarzelt om het Vatikaan op hetzelfde plan te stellen als Facismus en Totalitarismus. Wij zijn deze taal al lang gewend! Hij had zich de moeite kunnen getroosten, zelfs zo hij een overtuigd religieus vrijdenker is — en wij hebben er enkelen in Duitsland ontmoet — een duidelijk onderscheid te maken tussen de angelsaksische traditie van tolerantie en humanitarisme, en de romaanse, speciaal de franco-belgische traditie van Le Grand

Orient, c.s., waar geen sprake meer is van tolerantie, maar integendeel zelfs het geloof in God wordt bekampt. Wij hebben deze politiek tot in Belgisch Congo kunnen terugvinden. Een dergelijk artikel in een Encyclopedie als de *RGG*, is eenvoudig bespottelijk, omdat het met de meest recente feiten geen rekening houdt.

P. Fransen

Evangelisches Soziallexikon, Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegeben von Fr. Karrenberg, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 2. unveränderte Auflage 1956, 17 x 24.5, 627 blz. en 65 tafels, geb. DM 38.—.

Gegroeid uit de werkgroepen van de *Deutsche Evangelische Kirchentag*, wil deze encyclopedie — waarvan de derde onveranderde uitgave verschijnt in 1959 tegen dezelfde prijs — zo objectief mogelijk informeren over het sociale en economische leven en tevens het specifiek evangelisch standpunt verduidelijken (met telkens zeer heldere vergelijkingen met de katholieke stellingen). Ofschoon het geen kerkelijk document is (al schreef R. von Thadden-Trieglaff een *Geleitwort)*, hebben de 160 vaklui die het samenstelden toch een grote overeenstemming in de doctrine weten te bereiken. Het getuigt ook voor de ruime geest van de redactie dat zij de samenwerking van katholieken inriep, o.m. van Fürst zu Löwenstein, voorzitter van het *Zentralkomitee der Deutschen Katholiken*. Bij de voornaamste trefwoorden is de uittekening van het historisch kader, waarin het bestudeerde moet verstaan worden, zeer goed verzorgd. Meestal wordt ook een beknopte, doch selecte bibliografie aangegeven. Zo worden b.v. uitvoerig behandeld: eigendom, vrede en oorlog, vakvereniging, grootstad, welvaartstaat, jeugdbeweging, sociale moraal, publieke opinie, arbeidsproblemen, enz. De vragen omtrent het huwelijk worden scherp omlijnd, met duidelijke vermelding van het verschil tussen evangelische en katholieke opvattingen inzake echtscheiding en geboortebeperking. Tot slot twee kleine opmerkingen: een artikel over sociografie ware zeer gewenst, en aan internationale instellingen had men een ruimere plaats moeten geven. Het geheel is een zeer verzorgd lexicon, waarvan de bruikbaarheid nog verhoogd wordt door een degelijk trefwoordenregister.

J. Kerkhofs

John McIntyre, *The Christian Doctrine of History*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1957, 14 x 22, VIII + 120 blz., geb. 12/6.

J. M. is een Calvinist, die gelooft in de christelijke Boodschap, zoals deze in de Schrift wordt verkondigd. Hij staat eerder afwijzend tegenover de abstracte formuleringen in de latere Concilies, als die van Chalcedon. Om dezelfde reden zal hij begrippen, die helemaal niet voorkomen in de Schrift, zoals het voorkomt bij de speculaties van O. Cullmann eenvoudig uitsluiten. Als denker is hij bewust een Cartesiaanse realist: de relaties tussen onze concepten komen precies overeen met de realiteit. Als methode volgt hij die van de moderne logistiek, zonder positivist te zijn. Dit alles maakt zijn werk, althans voor een continentale lezer, merkwaardig en verrassend. Het hele boek bestaat uit niets anders dan uit de gedetailleerde uitwerking van een definitie. Zoals de logistiek hem leert, is deze definitie niet evident uit zichzelf, maar in het geheel waarin zij gevat ligt, nl. de christelijke Boodschap. „History is meaningful occurrence, and more particularly occurrence the meaning of which is a construct out of certain categories (niet concepts, om te wijzen op hun realisme), namely, Necessity, Providence, Incarnation, Freedom and Memory" (13). Elk hoofdstuk werkt een punt van deze definitie uit, terwijl aan de categorie „Incarnation as fulfilment" hij verscheidene hoofdstukken wijdt. Zijn hele werkmethode komt hier op neer. Het geheel van zijn christelijke opvatting over God, de mens en de wereld tracht hij door een soort fenomenologie van zijn menselijke ervaring, en van zijn christelijk geloven te reduceren tot duidelijk omschreven logische elementen in elke categorie. Trouw aan zijn principe, dat zijn definitie uit zich zelf niet evident is, maar slechts hare evidentie kan bewijzen in het geheel, waarin ze de facto is opgenomen, sluit hij met wat hij noemt een „dimensional metaphysic", eigenlijk de nu klassieke, maar logisch uitgedrukte erkenning dat wij ons ervaren als betrokken op de wereld (the I-It relation), op de andere (the I-Thou relation), en op God (the I-God relation). Voor wie dat aanvaardt, is alles duidelijk.

Onze samenvatting laat het werk wel niet geheel tot zijn recht komen. Het is eigenlijk niet zo simpel als dat, al denken wij zijn grondgedachte juist te hebben geïnterpreteerd. Wat ons bij dergelijke studies wel zeer bevalt, is een zekere conceptuele *ascese*, die de logistiek aan hare volgelingen oplegt, en die in de theologie soms erg nuttig is. De wijze waarop hij R. Bultmann met logistieke argumenten van zijn profetische troon verjaagt, is wel prettig, en niet zo dom. Blijft natuurlijk in heel de houding een rationalisme en een nominalisme, die, zoals de geschiedenis ons leert, ten slotte het goddelijke steeds naar ons niveau zal neerhalen. S. wil zich hieruit redden door het aanvaarden van paradoxen, die

het mysterie open laten. Dat is heel juist, maar de mentaliteit zelf lijkt ons gevaarlijk. Met deze correctie, wel te verstaan, dat wij het niet overbodig vinden, wanneer gelovige logistiekers met wantrouwende ogen op de stoffige zolderkamers van de theologie rondscharrelen!

P. Fransen

Gennaro DI GRAZIA, *Il protestantesimo nella storia della Chiesa,* Napels, Giannini, 1958, 17 x 25, 392 blz.

Het werk begint met de bijzonderste ketterijen, welke zich vanaf het begin van de Kerkgeschiedenis hebben voorgedaan en waarvan verschillende punten wederom in het protestantisme zullen opduiken. Deze uiteenzetting vormt het voorbereidend deel, dat meer dan één derde van het werk in beslag neemt. Dan komen de grote Hervormers, waarbij vooral aandacht geschonken wordt aan Luther. Volgt dan nog een korte schets van de verschillende „protestantse" sekten uit, of na de Hervorming ontstaan. Als algemene oorzaken van de Hervorming ziet schr. het zedenverval en de kerkelijke misbruiken, het Westers schisma, dat de Kerk politiek aan Frankrijk bond en aan het duitse nationalisme aanstoot gaf, en het Humanisme met zijn heroplevende cultus van de heidense Oudheid. Het beeld van Luther gaat terug op Grisar en Denifle. Alleen vindt schr. dat deze beide auteurs te weinig belang hebben gehecht aan de Romereis. Luther had gehoopt bij deze gelegenheid eindelijk bevrijding te vinden van zijn angst voor de eeuwige verwerping. Toen deze uitbleef sloeg zijn psychologische ontgoocheling geen genezing gevonden te hebben om in een onberedeneerde haat tegen het pausdom. Ik meen niet dat deze stelling veel aanhang vinden zal. Grisar en zelfs Denifle zijn in hun psychologische verklaring van Luthers optreden zeker lang voorbijgestreefd. Wat het geheel van het werk betreft: Het lijkt ons eerder een beschrijving van de ketterijen in hun chronologische volgorde dan in hun geleidelijke ontwikkelingsgang, eerder een geschiedenis van de „ketters" en hun levensgebeurtenissen dan een systematische en synthetische uiteenzetting van hun ketterij. Schr. vindt ook een te gemakkelijk argument in de innerlijke verdeeldheid van het protestantisme. De meeste, ook zeer vrome, lutheranen en calvinisten beleven hun onderlinge doctrinele verschilpunten niet als essentieel geloofsonderscheid maar zij voelen zich wel gemeenschappelijk één tegen centrale geloofspunten van het katholicisme. Alles tesamen werd het een vlot en onderhoudend geschreven verhaal van de belangrijkste evenementen op leerstellig gebied van de kerkgeschiedenis tot en met de Reformatietijd. Hierbij haalt schr. zijn materiaal meestal uit degelijke historici, vooral uit Bihlmeyer-Tüchle en Fliche-Martin.

J. Van Torre

Gerhard HEINTZE, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium, (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus,* herausgegeben von Ernst Wolf, Zehnte Reihe, Band XI), München, Chr. Kaiser Verlag, 1958, 15.5 x 23.5, 291 blz.

De vraag naar de konfessionele tegenstellingen tussen het Lutheranisme en het Calvinisme is niet altijd op dezelfde wijze beantwoord. In de XVIde eeuw verliepen de controversen meer over de Eucharistie, en de hierbij behorende christologische leer. In de XVIIde eeuw komt daarbij op de voorgrond de discussie over de Predestinatie, terwijl vanzelfsprekend gedurende de Aufklärung en het Liberalisme de konfessionele verschillen, wegens het teruglopen van de dogmatische belangstelling, niet meer de aandacht trekken. Het is Matthias Schneckenburger die in 1855 voor het eerst de leer over „Wet" en „Evangelie" aangeeft als verschilpunt, standpunt dat door Theod. Harnack, en vooral Karl Holl wordt verscherpt. Wanneer echter Karl Barth in 1935 opkomt tegen een al te scherpe scheiding van deze twee begrippen, omdat het „Evangelie" toch altijd de voorrang heeft, en omdat beide op elkaar intiem betrokken blijven, eerder als twee momenten van een levende werkelijkheid in God, zullen de klassieke Lutherse theologen beslist de zg. Lutherse visie verdedigen tegen deze zg. „gereformeerde" interpretatie van de Schrift. Zo W. Elert, H. Thielicke en meer dialektisch denkende theologen, terwijl anderen als E. Schlink en W. Andersen voor een meer genuanceerde positie uitkomen.

Welk is nu het probleem van G. H. zelf? Eigenlijk een zeer interessant probleem, dat niet zo gemakkelijk bij speculerende duitse theologen gevonden wordt, en dat, zoals men zal zien, zijn belang heeft. Hoe heeft Luther zijn leer over „Wet" en „Evangelie" konkreet gepredikt? Wij krijgen hier dus een studie van Luther's prediking, en wel in drie grote delen: de prediking van de Tien Geboden, de prediking van de Bergrede en van het dubbel liefdegebod, en de prediking van de Passie. Vóór deze drie hoofdstukken komt evenwel nog een inleidend hoofdstuk, waarin hij de meer principiële posities van Luther in dezen nagaat, nl. niet hoe Luther predikte, maar hoe hij zei dat men *moest* prediken. Het hoofdthema van de predikatie moet Christus zijn. Daar blijft hij trouw aan, maar na 1522 ontdekt G. H. een sterker beklemtonen van de prediking van de „Wet", zo sterk zelfs, dat Luther ontmoedigd eens moet gezegd hebben, dat het grove volk eigenlijk alleen maar de prediking van de

„Wet" zou moeten horen. In de Visitatiereizen van 1527 en 1528, en in de strijd tegen de daarop volgende antinomiaanse reactie van Agricola wordt de christelijke „Boete" veel sterker onder de prediking van de „Wet" gesteld.

Het besluit echter van de lange geduldige studie van zoveel teksten, is interessant. Luther zelf was zich bewust dat hij zijn principiële posities in de praktijk niet kon handhaven. In zijn gebondenheid aan de levende tekst van de Schrift, die deze harde tegenstellingen niet kent, was hij wel gedwongen om „Wet" en „Evangelie" veel intiemer op elkaar af te stemmen, en, ondanks alle speculatieve discussies over de beruchte „tertius usus legis", zou hij tot op het einde, ook in een tijd van grotere gestrengheid en ontgoocheling, steeds blijven wijzen op het feit, dat wij onder de totaal onverdiende troost van het „Evangelie" staande, tevens ook deze werkelijkheid in ons moeten uitspreken door te luisteren naar Gods „Wet". Wij zien hier dat de erg nominalistische getinte scheiding tussen „Evangelie" en „Wet", die trouwens Barth daarom niet aanvaarden wil, in de praktijk moet onderdoen voor de grotere kracht van de werkelijkheid: Schrift en christelijke traditie.

P. Fransen

Paul Althaus, *Gebot und Gesetz, (Beiträge zur Förd. christl. Theologie,* 46/2), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952, 16 x 23.5, 40 blz.

Al zou Luther reeds gewagen van de tegenstelling tussen „Gesetz" en „Evangelium", en Melanchton, samen met de Orthodoxie een eigen leer opzetten over de „tertius usus Legis", toch zijn de discussies over dit onderwerp, binnen de Lutherse geloofsgemeenschap pas levendig geworden gedurende de laatste eeuw. In dit werkje bepaalt Althaus zijn eigen stelling. Hij verwerpt elke „tertius usus Legis", en wil niet, als K. Barth, spreken van „Evangelium und Gesetz", maar de oudere orde bewaren, waarin „Gesetz" door het Evangelie wordt opgeheven, en er dus aan voorafgaat. Voor ons R.K. theologen is uiterst interessant de tussenschakel die hij erbij voegt, nl. „das Gebot". Het Gebod is Gods liefderijke aanspraak en uitnodiging om Hem te beminnen. Het is een uitnodiging, een aanbod, geen uiterlijke dwang of veroordelend woord als de Wet. Het Gebod bepaalt de oerstand van de mens. Door de zonde wordt het verduisterd, alhoewel het steeds de „ziel" blijft uitmaken van de Wet, en het wordt weer ten leven geroepen door de verlossende uitspraak van het Evangelie. Eigenlijk een hoogstwaarschijnlijk niet bewuste toenadering tot de R.K. idee van de bovennatuurlijke orde, zij het in totaal andere categorieën.

P. Fransen

Johannes Beckmann, *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1957,* 84. Jahrgang, begründet von Johannes Schneider, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1958, 15.5 x 23, XVI + 279 blz., geb. DM 35.—.

Hans-Werner Bartsch, *Die evangelische Predigt vom Frieden, (Evangelische Zeitstimmen,* I), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1958, 13 x 11, 78 blz., ing. DM 2.40.

Gedurende het jaar 1957 nam de EKD aan drie oekumenische vergaderingen deel, het Kongres van de Luth. Wereldbond in Minneapolis, de Uniesynode te Cleveland, en de veel besproken Konferentie van de eur. Kerken in Liselund. In Duitsland zelf blijven de politieke tegenstellingen nog zeer scherp, vooral rond het vraagstuk van de Herbewapening en de Atoombewapening, heel speciaal bij gelegenheid van het „Konkordaat" tussen de Raad van de EKD en de BRD over de inrichting van een militaire aalmoezeniersdienst. Over deze netelige en scherp betwiste problemen werden heel wat dokumenten opgenomen. De twisten rond de persoon van Dr. Heinemann flakkerden weer op bij gelegenheid van de verkiezingen. Hoopvoller klinkt het bericht nopens twee overeenkomsten in Schleswig-Holstein en in Neder-Saksen op het gebied van het religieus onderwijs. Verder blijft de EKD werken aan de opbouw van haar innerlijke eenheid (Bijbelrevisie. eenheidskatechismus en betrekkingen tussen de VELKD en de EKU). Met de R.K. Kerk blijven de betrekkingen hoffelijk (telegram van Kard. Frings) om soms weer plots te versomberen als rond het gebruik van de Dom van Altenberg bij Keulen. Heel interessant was het overzicht van de zware problemen die onze evangelische broeders op te lossen hebben in de DDR, waar de vervolging verscherpt werd na de dood van Dr. Otto Nutschke, die opgevolgd werd door Dr. W. Eggerath: verplichte „Jugendweihe" tegenover de Konfirmatie, humanistische mystiek van de wetenschappen (Spoetnik), gevangenneming van meerdere geestelijken, gedwongen verkiezingen, en de officiële boycott van de algemene Kirchentag in Thüringen, zodat hij ten slotte moest afgelast worden. In het aparte hoofdstuk over de VELKD hebben wij enkele meer dogmatische beslissingen over de wederdoop (geen voorwaardelijke), de apostolische successie en de interkommunie met de Kerk van Schotland. Ten slotte nog enkele kerkelijke statistieken (geestelijken, ouderdom en verdeling; gebruik van sacramenten).

Als voorbeeld van een modern-lutherse positie in zake oorlog en herbewapening laten wij het boekje van H. W. Bartsch volgen. Wij staan hiermede volop in de luth. Situationsethik, waarin geen natuurrecht, noch goddelijk recht in „wettische zin" voor het geweten kan gelden, maar alleen Gods Woord dat mij in deze situatie ter verantwoording roept. Schrijver verdedigt de totale afzijdigheid tegenover elke militaire actie, zelfs al moest men er bij ten onder gaan. De boodschap van het Evangelie over de Vrede is absoluut. Het radikale aktualisme van B. schiet zeker tekort in simpele menselijkheid en gezond verstand, die ten slotte ook door God geëerbiedigd worden. Van de andere kant wijst hij op argumenten en feitelijke problemen, die wij graag ook eens door R.K. moralisten zouden zien bespreken, want ook wij denken dat de moderne problemen rond de oorlog niet louter door het herhalen van vroegere argumenten kunnen worden opgelost. P. Fransen

Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl. Bericht über das Abendmahlsgespräch der Evangelischen Kirche in Deutschland 1947-1957, und Erläuterungen seines Ergebnisse, erstattet von G. NIEMEYER, München, Chr. Kaiser, 1958, 15 x 22.5, 48 blz., ing. DM 2.—.

Wirklichkeit Heute, Referate und Arbeitsberichte vom Kirchentagskongress Hamburg, Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages von Hans Hermann WALZ, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1958, 15 x 22, 150 blz., geb. DM 7.80.

Wij vragen graag de aandacht voor deze uitgaven die de actualiteit raken, omdat ze getuigen van het leven der afgescheiden Kerken. Trouwens de vragen rond het Avondmaal zijn centraal genoeg. In mei 1937 had men reeds getracht een Formule op te stellen, waarbij Lutheranen, Gereformeerden en Geunieerden (Altpreussische Union) tot een „communion" konden komen op dit delikate punt. In 1947 werden de onderhandelingen weer hervat, en toevertrouwd aan een speciale Kommissie. Op 25 juli 1958 werden de Besluiten van deze Kommissie voorgelegd aan de algemene Raad van de Evangelische Kerken in Duitsland door de theologen MEYER, GOLLWITZER en KRECK. Deze besluiten zijn opgesteld onder de vorm van *Acht Thesen*, ondertekend door alle Kommissieleden. G. NIEMEYER geeft ons een korte geschiedenis van deze tienjarige gesprekken, H. GOLLWITZER een kommentaar in naam van de Kommissie. H. MEYER en W. KRECK verklaren, hoe en in hoever een Lutheraan, resp. een Gereformeerde, het met deze formuleringen eens kan zijn. Het is opvallend, hoe een vernieuwde studie van de Schrift en van het wezen van de Kerk de vroegere tegenstellingen heeft afgerond, en soms vervaagd. Wij zijn tevens benieuwd, of deze gesprekken tussen specialisten, ook tot de levende gemeenten zullen doordringen, en door hen worden aanvaard.

In april 1958 werden ongeveer 500 personen uit de wereld van de wetenschappen en van het praktische leven te Hamburg samengeroepen. Gedurende vier dagen zou men zich bezinnen op deze tragische vraag van de Christenheid, in hoever zij nog contact heeft met de werkelijkheid van deze moderne wereld. Zes referaten werden voorgedragen voor de hele groep, en acht sectievergaderingen gingen dan apart met het werk verder. Dit alles o.m. om de grote Evangelische Kirchentag voor te bereiden, die in 1959 te München zal worden gehouden. De algemene referaten behandelen het probleem van de mens, van de mens tegenover de techniek, vooral de techniek van de opiniespreiding (radio, televisie, krant), tegenover de kunst, de politiek, de natuurkunde en de kerk. De tekst van deze referaten is volledig in deze uitgave opgenomen. Van de sectievergaderingen krijgen wij enkel een overzicht, opgesteld door het bureau. Ten slotte nog de volledige tekst van de inleidende toespraak over het moderne zoeken naar werkelijkheid, en vooral het probleem van het verlies van het contact met de werkelijkheid. Als besluit hield G. VON RAD een rede over de Werkelijkheid van God. Men krijgt de indruk dat men degelijk werk heeft geleverd, soms al te zeer in zware duitse akademische stijl — die wellicht ook soms een verlies aan werkelijkheidszin inhoudt?! —, maar tevens met een oprechte wil om in grote openheid, ook tegenover de leken, deze dringende vragen te bespreken. Het is zeker een onderwerp, dat ook bij ons zou mogen voorgelegd worden. P. Fransen

Rev. C. HOARE, *The Edwardine Ordinal*. Bristol, The Burleigh Press, 1957, 14 x 22, XII + 156 blz., ing. 17/6, te verkrijgen bij de schrijver: St. Augustine's Nursing Home, 25 Upper Maze Hill, St. Leonards-on-Sea, Sussex, met 9d. port.

Een nieuwe katholieke weerlegging van de geldigheid van de anglicaanse wijdingen. S. geeft het geschiedkundig verhaal van de wisselvalligheden in het gebruik van het *Ordinal*, in 1550 ontstaan onder de regering van Edward VI, en een studie van de „ambiguities", volgens hem zeven in getal, van de Preface van dit *Ordinal*. Zoals men weet is het op deze Preface, dat de anglo-katholieke anglicanen zich steeds weer opnieuw beroepen om te verklaren dat nooit in de anglicaanse kerk bij het toedienen der wijdingen de „inten-

tio" verloren is gegaan „te doen wat de algemene Kerk doet". Twee punten weet S. afdoend te bewijzen: Vanaf de aanvang heeft Rome, zoals o.a. blijkt uit statistieken aangaande herwijdingen, de anglicaanse wijdingen (die van Parker inclusis) voor ongeldig gehouden. Uit de tekst zelf van *Ordinal* en Preface en uit eigentijdse verklaringen blijkt ten overvloede dat de samenstellers ervan de bedoeling hadden iedere vorm van „sacrificial" en „sacramental" priesterschap uit te sluiten. Te waarderen valt in het werk de overzichtelijke verdelingen en onderverdelingen, de klare uiteenzetting en de rijke bronnenstudie.

J. Van Torre

Hans ASMUSSEN et Robert GROSCHE, *Faut-il un Pape? Une question d'une actualité brûlante pour le monde chrétien*, Avant-propos de P. FRANSEN S.J., Paris-Bruxelles, Elsevier, 1958, 14 x 21, 53 blz., ing. 45 B.frs.

Een „irenisch" gehouden debat voor de Westdeutsche Rundfunk. A. betoogt: De noodzakelijkheid van het primaatschap kan men niet funderen op loutere utiliteitsoverwegingen. Wat is in het christendom meer centraal: Geloof in Christus en ontvangen van doopsacrament of het primaatschap? De noodzakelijkheid van erkenning van dit laatste wordt van katholieke zijde zo zeer geurgeerd, dat het absolute primaatschap van de H. Geest in het leven van de Kerk niet meer voldoende tot gelding komen kan. Het pauselijk primaatschap leidde tot een centralisatie, welke de noodzakelijke vrijheid der kinderen Gods ernstig in de weg staat. De katholieke deken van Keulen antwoordt: „Deïstische ecclesiologie" en te ver doorgedreven centralisatie zijn afwijkingen van de echte katholieke leer. Het pausdom is nodig omdat Christus het aldus heeft gewild. Dit laatste blijkt uit de Schrift en uit de wijze, waarop reeds de primitieve Kerk de Schrift begrepen heeft. De essentiële taak van het primaatschap bestaat erin de eenheid te verzekeren in de Kerk. Men zal wel met P. Fransen instemmen, waar deze in het voorwoord op deze keuring verzorgde uitgave als zijn mening te kennen geeft: Mgr. Gr. geeft het katholieke standpunt zeer goed weer, maar beide sprekers benaderen het probleem vanuit een zo verschillende psychologische instelling dat het wezenlijk dogmatisch verschilpunt met A. onbesproken blijft.

J. Van Torre

Jack CLEMO, *The Invading Gospel*, London, Geoffrey Bles, 1958, 12.5 x 19, 162 blz., geb. 10/6.

Beatrice HAWKER, *Look back in Love*, Illustrated by Rosemary HAUHTON, London, Longmans, Green & C°, 1958, 13.5 x 21, 149 blz., geb. 15/.

Beide auteurs groeiden op in de strenge methodistische godsdienst van hun ouderlijk gezin, beiden verloren het geloof als gevolg van de gewone jeugdmoeilijkheden en geven dit relaas als een soort autobiografie van hun bekering. Hawker werd wederom een trouwe Methodiste. Later, maar zover reikt haar verhaal niet, trad zij toe tot de Katholieke Kerk. Clemo ontvangt sinds 1955 wederom „the sacrament of the Lord's Supper" in een methodistische gemeente maar verklaart nog geen definitieve keuze te hebben gedaan. Hij voelt zich, in de trant van een Billy Graham of Oral Roberts, verwant „with those in all the churches who affirm God in Christ with the full traditional implications". Beider temperament en milieu zijn verschillend. Cl. is een dichter en filosoof uit Cornwall; H. komt uit Somerset, kind van een arme familie, dat voor lerares studeerde. Maar beider bekering is typisch methodistisch: Een haast instinctieve afkeer voor het „natural religion"-element in het katholicisme; een individualistisch-persoonlijke bekering, ervaren als „a call to complete sanctification" in een „religion of experience" (Hawker), als de „Pentecostal thrill" en als een „surrender" aan de „Divine Invader" en zijn „Gospel of Grace" (Clemo); de nood na de bekering zich in te schakelen in een kerkgemeenschap van gelijkgezinden maar een kerkgemeenschap van tamelijk los verband en de behoefte het herwonnen geloof door straatpredicatie en sociaal werk publiek uit te dragen. Bij Hawker vinden wij bovendien een pittige typering van het methodisme zoals dit in een engelse plattelandsfamilie beleefd werd in het Victoriaans tijdperk en zich daarna ontwikkelde. Clemo, onder invloed van BARTH's *Römerbrief*, geeft enkele belangwekkende theologische consideraties. Zijn predestinatieleer, ondanks afwijkende terminologie, benadert de katholieke.

J. Van Torre

James Davidson ROSS, *Dorothy, A Portrait*, London, Hodder & Stoughton, 1958, 13.5 x 20, 159 blz., geb. 12/6.

P. L. Monden stelt in zijn recent boek over het Wonder de vraag naar de mogelijkheid van mirakels in de schoot van de afgescheurde kerken van de Christenheid (blz. 267-277). Het gebrek aan ernstige studies op dit punt dwingt hem zijn aandacht vooral te vestigen op

bepaalde fenomenen van „spiritual healing" bij enkele protestantse sekten. Dit boek geeft wellicht een begin van antwoord op deze vraag. Niet dat J. D. R. een studie geeft over het mirakel: hij vertelt het leven van een vrouw, die zelf op wonderlijke wijze werd genezen, en dan binnen het kader van de Anglikaanse Kerk, na een tijd van bezinning en verdieping een broederschap heeft gesticht, waar men zieken verzorgt, voor hen bidt, en voor hen ook eventueel een wonderlijke genezing vraagt van het lichaam, of van de ziel. In Groombridge op de grens tussen Kent en Sussex werd tenslotte een oud buitengoed gekocht, Burnwood. Voortaan worden talrijke zieken aldaar opgenomen en verzorgd door geneesheer en verpleegsters. Elke donderdag legt Dorothy Kerin de zieken de handen op na een gezamenlijk gebed. Zij heeft er aldus mogen genezen, en in alle geval velen goed gedaan, zoals ook de schrijver van dit boek. Dit boek heeft dus niets technisch. Het wil alleen getuigen voor het geestelijk en lichamelijk goed dat deze vrouw mocht doen. Het klimaat van Burnwood lijkt ons geenszins hysterisch, wel erg vrouwelijk en sentimenteel. De vroomheid van D. K. wil in alles gecentreerd blijven op Christus. Van haar zelf en haar werk zegt ze: Channels only! De rustige humor van D. K. nodigt ons zeker uit deze feiten met begrip en sympathie te bestuderen.

P. Fransen

GODSDIENSTWETENSCHAP

Hermann KÖSTER, *Symbolik des chinesischen Universismus (Symbolik der Religionen,* herausgegeben von Ferdinand Herrmann, 1), Stuttgart, Anton Hiersemann, 1958, 16 x 24, 104 blz., DM 15.

De hoge vlucht die de psychologie en de psychoanalyse in de laatste decennia hebben genomen, heeft tot gevolg gehad, dat de moderne godsdienstwetenschap met een zekere voorliefde haar aandacht heeft toegespitst op de symboliek in de uiterlijke verschijningsvormen van de bestudeerde religies. De waarde van vele dezer studies wordt niet zelden verminderd door een ondoelmatige beperking tot een klein aantal symbolen, of door een gemis aan historisch perspectief (waardoor het actueel gegevene in ruime mate moet worden verklaard), of nog door een gebrekkige kennis van verwante of analoge fenomenen in andere cultuurgebieden. De heidelbergse geleerde, Dr. Ferdinand Herrmann, heeft daarom het plan opgevat, in een reeks bondige monografieën, die elk een ruim gebied bestrijken, het materiaal samen te brengen waaruit een comparatieve, synthetische studie van de symboliek der godsdiensten kan worden samengesteld. Blijkens het prospectus werd er geen moeite gespaard, om voor elk gebied een specialist te vinden wiens bevoegdheid internationaal wordt erkend. Alleen kan men het betreuren, dat om praktische reden werd afgezien van de behandeling der uitgestorven religies.

Met dit essay over de symboliek van het chinese „universisme" geeft dit verzamelwerk een overtuigend voorsmaakje van de indrukwekkende massa eruditie die het geheel belooft te bieden. Het begrip „universisme" wordt door Köster omschreven als de éne, gemeenschappelijke moederschoot van de verschillende richtingen in het oud-chinese geestesleven. Deze primitieve wereld- en levensbeschouwing werd immers gekenmerkt door een sterk makrokosmisch gevoel en een daaruit voortspruitende belangstelling voor de kosmische verschijnselen en hun mysterieuze orde in hun voortdurende wisselgang. Aan die orde ligt een principe van polariteit ten grondslag, later filosofisch uitgedrukt door de bekende „Yin-Yang"-dualiteit: aan elk begrip beantwoordt zijn tegengestelde, en zij oefenen op elkaar een voortdurende wisselwerking uit, waardoor zij zich wederzijds blijven aanvullen. De voor de hand liggende vergelijking met de polariteit der geslachten heeft de symboliek van al deze universistische begrippen ongemeen verrijkt op het driedubbele vlak van het kosmische, het sociale en het individuele.

Met een prijzenswaardige zin voor de belangrijkheid van het detail, heeft de schrijver zich in het woud van symbolen een weg gezocht, hierbij methodisch uitgaande van het gesymboliseerde naar het symbool. Eén enkele maal staat men versteld, als hij van een bespreking van het nochtans belangrijke moeder-symbool voor het „Urgegebene" afziet om de in een wetenschappelijk werk als dit nogal triviaal klinkende reden dat „die Deutungen umstritten sind"! Graag hadden we ook het probleem zelf van de opvallende symbolistische denwijze van de Chinezen (men denke aan hun beeldschrift) grondiger behandeld gezien. Dit werk zal echter niet alleen voor professionelen van de godsdienstwetenschap uiterst nuttig zijn: daar het hier behandelde „universisme" veel ruimer is dan het strikte gebied der religie, liggen er voor elke sinoloog kostbare gegevens in. Moeilijke en complexe begrippen als „li", „she", „ch'i", „te", die in elk werk over China te hooi en te gras voorkomen, worden hier door hun symbolistische achtergrond uitstekend verhelderd.

F. De Graeve

Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache, Martin Buber und das Christentum*, Köln & Olten, Jakob Hegner, 1958, 11 x 19, 129 blz., geb. DM 9.80.

Theologisch wordt het oecumenisch probleem steeds meer gezien van uit zijn eerste oorsprong, het fundamentele schisma in het Gods Volk rond de Persoon zelf van Christus. De joodse weigering Hem te aanvaarden als de beloofde Messias ligt aan de oorsprong van alle latere scheuringen in de Kerk. Zo zag het nog het vorig jaar onze confrater E.P. J. Van Torre in dit tijdschrift (*Bijdragen*, 18 (1957) 398).

U. v. B. neemt hetzelfde probleem weer op, als antwoord op het werk van M. Buber, „*Zwei Glaubensweisen*", waarin deze dacht te moeten besluiten dat Jodendom en Christendom volledig „irreduzibel" zijn. U. v. B. tracht het hele probleem theologisch te belichten van uit de door God gewilde en bevestigde band tussen Oud en Nieuw Verbond. Dit vooral in het laatste hoofdstuk, waar hij spreekt over Israël's zending in deze tijd. Hij kiest bij voorkeur M. Buber als gesprekspartner, omdat deze tussen de mystieke weg van de Hassidim, de liberale van de Haskala, en de wettische van de ortodoxe rabbijnen, de enig mogelijke en werkelijk religieuze middenweg heeft gekozen, die hem eigen is. M. Buber heeft immers heel zijn leven getracht tot het wezenlijke van het Jodendom door te stoten, en het te verlossen van al het onechte dat de Torah-leer, het westers modernisme en de overspannen mystiek van Oost-Europa in eeuwen ontwikkeling hadden opgestapeld. Hij zuivert de joodse godsdienst door een „reductie". Hij ziet het Jodendom in de typisch profetische houding, die zich een verantwoordelijke en bekennende persoon weet tegenover de majesteitelijke aanspraak van God in de geschiedenis. Deze „reductie" zou het Jodendom tot een louter spiritualistische religie herleiden, zo niet dialektisch hiermede werd vastgehouden aan de unieke gebondenheid aan Land en Volk, wat U. v. B. de „sacramentele" houding noemt. Door deze twee kenmerkende eigenschappen neemt het Jodendom, samen met het Christendom, een unieke plaats in tussen de andere wereldgodsdiensten, omdat het ook het „Einmalige" in de geschiedenis en de waarheid bevestigt. Deze dialektiek is echter zonder uitkomst, zolang Israël zich zelf niet erkent, zoals God het gewild heeft, als de wegbereider Christi. Hierin ligt nog steeds zijn zending, die zij nog steeds te vervullen heeft, maar in het definitieve Volk van God, het Volk van het eeuwige Verbond.

P. Fransen

WIJSBEGEERTE

Filosofisch Lexicon, samengest. door Dr. J. Grooten en Dr. G. Jo. Steenbergen, Antwerpen-Amsterdam, N.V. Standaard-Boekhandel, 1958, 16 x 24, 331 blz., *f* 19.50.

In dit werk hebben de twee uitgevers samen met talrijke medewerkers uit Noord en Zuid een zeer bruikbaar wijsgerig lexicon samengesteld, dat ons kort en toch voldoende inlicht over filosofen en filosofische termen. Beide zijn samen doorlopend alfabetisch gerangschikt, terwijl de artikelen over de logistiek in een afzonderlijk aanhangsel zijn opgenomen, echter zo dat ze als trefwoorden ook in het algemeen gedeelte voorkomen met verwijzing naar het aanhangsel. Men heeft er naar gestreefd om met de filosofische termen ook de problemen die er mede gemoeid zijn bondig uiteen te zetten, waarin men o.i. op gelukkige wijze is geslaagd. Terwijl de nederlandse filosofen uiteraard in ruime mate in dit nederlandse lexicon vertegenwoordigd zijn, mist men bij de hedendaagse buitenlandse filosofen enige belangrijke namen als b.v. Bochenski, Gonseth, Jeans, Wittgenstein e.a. In een tweede uitgave die we dit werk gaarne toewensen zoude deze lacune wellicht kunnen worden aangevuld.

E. Huffer

Karl Jaspers, *Platoon*, Nederlandse vertaling van Dr. W. Van Zoeterwoude, Desclée De Brouwer, 1958, 12 x 19, 141 blz., geb. 100 B.frs., gen. 75 B.frs.

Plato is een uitzonderlijk boeiend, maar ook moeilijk auteur. Hij filosofeert als geen andere: niet, of nauwelijks, uit de probleemstelling van zijn voorgangers, maar uit het concrete leven en zijn onafwijsbare problemen, en vooral uit de rechtstreekse ervaring van dé filosoof, Socrates. Hij zoekt de totale Waarheid, die rijker is dan alle formules waarin wij haar pogen te vangen; en ook het Goede, dat zich in vele vormen openbaart, maar er steeds boven uitstijgt om aan de mens absolute eisen te stellen. Zijn methode is niet de dogmatische uiteenzetting noch het systematische bewijs, maar het gesprek; want het inzicht is niet alleen, en zelfs niet in de eerste plaats een kwestie van logica; het wordt verworven in de strijd der levenshoudingen die zichzelf poneren en daardoor zelf kritiek uitlokken. Wetenschap is voor hem geen indifferent weten van dingen die ons niet raken, maar „het eigenlijke denken, waarin de mens zelf anders wordt en het goddelijke benadert" (p. 116). Wel benadert hij het, maar weet dat hij het niet omvatten kan en dat hij alleen in de waar-

heid blijven zal voor zover hij het onvoltooibare van zijn zoeken beseft. Concrete uitbeelding van debaterende personen, suggestiviteit van de mythe, logische structuur van redeneringen, rationele inhoud van welomschreven stellingen, het zijn verschillende wegen die Plato bewandelt en waarvan de menigvuldigheid zelve uitwijst, dat geen van hen ons toelaat, het doel definitief te bereiken.

Dit dynamische en tevens kritische aspect van Plato's zoeken naar inzicht, dat inderdaad geen *sophia*, maar slechts een *philo-sophia* wezen wil, wordt in dit essay van Karl Jaspers meesterlijk beschreven, helder en meeslepend, op een volkomen oorspronkelijke wijze en toch in nauwe aansluiting aan de teksten. Wellicht ziet Jaspers Plato iets te zeer in het perspectief van zijn eigen denken en verdiende het technische en constructieve element van de Platonische dialectiek meer benadrukt te worden. Globaal gezien echter is de voorstelling wel juist. Uit de omvangrijke Platoliteratuur zou ik geen geschrift kunnen aanwijzen dat zo raak, zo kort en met zoveel innerlijk begrip de kern van Plato's bedoelingen weergeeft. Oorspronkelijk was dit geen zelfstandige publicatie, maar slechts één hoofdstuk (85 blz.) uit het Ie deel (968 blz.!) van een monumentaal werk in drie delen: Karl JASPERS, *Die grossen Philosophen* (München, Piper, 1957 en vv.). De vertaling is jammer genoeg weinig bevredigend; niet alleen zijn vele volzinnen zwaar en onoverzichtelijk, maar er komen talrijke onnauwkeurigheden en een aantal ernstige vergissingen voor.

E. de Strycker

Dr. J. J. POORTMAN, *Ochêma, Geschiedenis van het hylisch pluralisme*. II. *Het hylisch pluralisme in het oosterse denken*, Assen, Van Gorcum, 1958, 15 x 22.5, 169 blz., geb. *f* 10.25, gen. 8.50.

Dat de materie verschillende graden van verfijning vertoont, heeft geen betoog. Volgens de opvattingen echter van bepaalde beschavingen bestaat daarnaast, en volledig ervan verschillend, nog een soort van subtiele materie, waarvan de ziel gebruik maakt, telkens als ze het lichaam verlaat. Dit gebeurt bijvoorbeeld gedurende de slaap, of na de dood tussen twee inkarnaties. Het is als het ware de wagen (Ochêma) van de ziel. De auteur onderzoekt in zijn boek deze opvatting in India en China. Deze notie van een subtiele stof, waarmee alleen de ziel in onmiddellijk contact komt, is van het grootste belang voor een juist begrip van de indische denkwijze. Zij verklaart het individuele bestaan van de onverloste zielen, geeft een uitleg voor hun eindeloze verhuizingen, en maakt de karma-theorie begrijpelijk. In 117 bladzijden, gewijd aan India (naast een twintigtal over China), schetst de auteur zeer bondig de verschillende filosofische systemen, de grote epische en de belangrijke godsdienstige stromingen. De uiteenzetting is klaar en helder. De hoofdstukken over Samkhya en Vedanta, de twee best gekende scholen van het indische denken, verdienen een bijzondere vermelding. Ook het Boeddhisme werd op voortreffelijke wijze behandeld. Hij heeft het niet gewrongen in een of ander geprefabriceerd -isme van het Westen, maar heeft geduldig zijn weg gezocht door een omvangrijk labyrint. Over het algemeen is zijn interpretatie van het indische denken juist. Hij maakt gebruik van uitstekende duitse werken, en zijn besluiten klinken nog meer aannemelijk doordat hij twee Indiërs vernoemt onder de geraadpleegde auteurs: S. Radhakrishna en Das Gupta. Maar zijn al te grote afhankelijkheid van commentatoren, en zijn volledige onbekendheid met de grondtekst — al was het in vertaling — ontneme heel wat aan de waarde van zijn besluiten. Daarom ook is het hoofdstuk over de Vedas en speciaal dat over de Upanishads eerder zwak.

A. Toppo

Friedrich HOEFELD, *Der christliche Existentialismus Gabriel Marcels. Eine Analyse der geistlichen Situation der Gegenwart*, (*Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie*, 9), Zürich, Zwingli-Verlag, 1956, 15.5 x 23, 174 blz., 14 Zw.frs.

Bedoeling van dit werk is de filosofie van Marcel uiteen te zetten in verband met de christelijke (protestante) theologie en zo de waarde dezer filosofie voor de theologie kritisch naar voren te brengen. Als voorwerp zijner onderzoeking heeft H. genomen de essays van Marcel tot 1951 (met uitzondering van enige voordrachten van later datum), terwijl het toneel niet verwerkt wordt. De literatuur van de S. gaat eveneens tot 1951. Het belangrijke tweedelige werk van Troisfontaines uit 1953 blijft zodoende buiten beschouwing en werd niet benut. De heldere uiteenzettingen omtrent Marcels wijsbegeerte geschieden steeds met het oog op het doel van het werk en aan het einde van het geheel volgt een kritiek van Marcels denken. S. legt hier o.a. sterk de nadruk op de noodzakelijke eenheid tussen intuïtie en abstractie, maar past dit niet consequent toe in zijn opvatting omtrent het geloof, waar hij dit scheidt van de geloofsinhoud. Als detailpunten van verschil met H. noemen wij zijn spreken over pantheïsme bij Lavelle (16), onderschatting van Blondels zelfstandigheid t.o.v. Bergson (17), een dooreenmengen van existentieel gerichte filosofie

en theologie (38 vlg.), een gelijkstellen van mythe en christendom wat aangaat de navolging en deelname (166 vlgg.). Door het overwinnen van de kringloopgedachte ligt dit in het christendom wezenlijk anders. Filosofen en ook katholieke theologen kunnen met dit werk van Hoefeld hun nut doen.

J. H. Nota

Paul A. SCHILPP, *Albert Einstein, als Philosoph und Naturforscher*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, XVII + 540 blz., geb. DM 24.—.

In de laatste levensjaren van Einstein werd er besloten een autobiografie uit te geven die vergezeld zou zijn van een reeks artikelen geschreven door specialisten en waarin de belangrijkste en de meest besproken bijdragen van E. aan de wetenschap zouden behandeld worden. Tenslotte zou E. zelf zijn opinie over deze wetenschappelijke kwesties in een aanhangsel geven, zodat de lezer werkelijk in staat zou zijn zich een juist idee te vormen van E.'s ideeën over zijn eigen werk aan het einde van een lange en vruchtbare wetenschappelijke loopbaan. In dit opzet is men dan ook volkomen geslaagd. Het is een fascinerend verhaal te lezen hoe E. er toe gekomen is zijn leven te wijden aan het zuiver natuurkundig onderzoek, hoe hij zijn eigen werk beoordeelt, en hoe hij scherp redeneert over een aantal natuurkundig-filosofische problemen. Het gedeelte gewijd aan andere natuurvorsers, die een of ander punt van zijn werk bekritiseren, is niet minder interessant. Sommigen van hen hebben hem persoonlijk gekend, zoals Niels Bohr, en geven een meer historisch beeld van zijn werk. Alleen de lijst van auteurs die deel namen aan het voltooien van dit volumen is zo indrukwekkend, dat men dadelijk begrijpt dat wij hier met een standaardwerk te maken hebben dat in de geschiedenis van de wetenschap en de filosofie een belangrijke rol zal spelen.

F. Bertiau

Bernhard LORSCHEID, *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen, (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik,* 11), Bonn, Bouvier und Co., 1957, 15.5 x 23, XI + 86 blz., kart. DM 7.50.

In 1914 klaagde de fenomenoloog Adolf Reinach over de psychologie van zijn tijd, die er niet in slaagde tot helderheid te komen omtrent zichzelf, omtrent haar eigen object. Zijn voordracht werd in 1951 opnieuw uitgegeven met dezelfde actualiteit omtrent de psychologie van onze dagen. Het werk van Lorscheid beoogt aan te geven wat de wijsgeer Max Scheler heeft gedacht omtrent de psychologie en haar object. Het lijkt me niet overdreven te zeggen, dat ook de hedendaagse psychologie minstens eens zou moeten luisteren naar het scherpe onderscheid dat de fenomenoloog Scheler maakt tussen psychologie, filosofie, ethica, godsdienst, en hiervan zelfs wellicht iets zou kunnen leren. Voor S. is de sfeer van het psychische de sfeer van de „innere Wahrnehmung", die in zijn filosofie scherp moet worden onderscheiden van een cartesiaans bewustzijn, dat in zichzelf is opgesloten. Dit blijkt ook uit het feit, dat de „innere Wahrnehmung" zo genoemd wordt in oppositie met de „äussere Wahrnehmung", maar deze distinctie niet identiek is aan het ervaren van het ik en de ander. Want de uitwendige waarneming is ook aanwezig omtrent mijzelf, terwijl de inwendige waarneming ook de ander kan betreffen in diens psychische sfeer. De geest als zodanig echter en zijn concrete vorm de persoon blijft voor de psychologie „transintelligibel". Op voortreffelijke zeer heldere wijze worden alle wezenlijke punten van Schelers opvatting door L. weergegeven. De S. onthoudt zich van kritiek, maar de uiteenzetting alleen al van Schelers leer uit verschillende van zijn werken samengesteld is uiterst waardevol.

J. H. Nota

Joseph MOREAU, *La conscience et l'être, (Philosophie de l'Esprit)*, Parijs, Aubier, 1958, 160 blz.

Het verband tussen zijn en bewustzijn blijft een onuitputtelijk geheim. Het wordt door de interessante studie van J. Moreau in het begrip intentionaliteit gevangen, waaruit dan het conflict realisme-idealisme in de zin van een idealisme op zijnstranscendentie wordt opgelost. Weliswaar wordt het filosofisch realisme enigszins naief voorgesteld maar het geheel is indrukwekkend, een vergelijkend voortschrijden van goed gedocumenteerde analyses. Platoons ideeënrealisme wordt in meer moderne zin geïnterpreteerd, Descartes met Malebranche en Berkeley geconfronteerd, maar het meest verrassend en vernieuwend is de overschakeling van Heideggers ontologie naar de mystieke leer der Enneaden. De opvattingen van de duitse existentiefilosoof worden breed en uitvoerig uiteengezet, met een opvallend weglaten toch van de negatieve aspecten, en scherp afgetekend tegen de zijnsvreemde intentionaliteit van Husserl. Maar Plotinos heeft het laatste woord. Enig is de suggestie wanneer langs de heideggeriaanse bestaansontdekking het aloude neoplatonisme uit zijn essentialistische verte naderbij wordt gerukt.

Twee dingen verwonderen ons toch. Vooreerst is daar de eigenaardige draagwijdte die S. aan de „Widerlegung des Idealismus" uit de „Kritik der Reinen Vernunft" meent te kunnen geven. De „postulaten van het empirische denken" kunnen o.i. moeilijk naar het transcendente zijn voeren! Maar voegen wij erbij dat het idealisme van J. Moreau dit zijn ook alleen maar nodig heeft om aan de realistische eis van de intentionaliteit tegemoet te komen die nl. vraagt dat haar object zou „zijn". Dan is het echter weer niet klaar of dit zijn alleen als grond voor de ideeën fungeert ofwel ook zelf de ideeën en de intentionaliteit aanspreekt en aangrijpt. Ten slotte moet het ons nog meer verbazen dat de vooraanstaande vertegenwoordiger van de philosophia perennis noch de zijnsmetaphysiek van St. Thomas noch Hegels idealisme op noemenswaardige wijze citeert. A. Poncelet

Martin C. D'ARCY S.J., *The meeting of love and knowledge, (World Perspectives)*, London, George Allen & Unwinn, 1958, 13 x 19, 167 blz., geb. 12/6.

Niets werkt zo bevreemdend als een boek vol interessante aanhalingen te lezen en nergens de juiste referenties ervan te ontmoeten. Deze indruk zal echter onmiddellijk verdwijnen wanneer men zich bewust wordt dat de „ontmoeting van liefde en kennis" feitelijk een lange, sprankelende dialoog voorsteld tussen de S. en de welbekende engelse auteur Aldous HUXLEY. Deze laatste is in zijn *„The perennial Philosophy"* op zoek naar de hoogste gemeenschappelijke factor van de menselijke wijsheid, die volgens hem gelijkaardig in alle grote godsdiensten en filosofieën zou aanwezig zijn. Aan deze nobele opzet wordt door de studie van Martin C. d'Arcy nog meer reliëf verleend. Hij toont duidelijk aan dat bij alle perenniteit van het menselijk streven naar wijsheid het christelijk fenomeen een zeer eigen positie inneemt. Heel in het bizonder munt de christelijke mystiek tegenover de oosterse wijsheid uit door haar nadrukkelijke beklemtoning van kennis en persoonlijke liefde in de overgave aan de persoonlijke God. Het zou verkeerd zijn de christelijke ootmoed tegenover het initiatief van Gods transcendente goedheid te willen gelijkstellen met de vernietiging van alle begeerlijkheid die het Boeddhisme voorstaat. Het gelijkschakelen van de identiteit met God, die men in het nirvana bereikt, met de schenking van de visio beatifica, zoals zij door de gelovige Christen wordt verhoopt, zou al even simplistisch zijn. Dit neemt echter niet weg dat het Westen met zijn al te eenzijdige zin voor technische verwezenlijking veel van de oosterse wijsheid te leren heeft, al was het maar de nood om dieper tot de christelijke inspiratie terug te keren die van de westerse cultuur de grondslag is. Dit bondig en krachtig boekje verdient in de internationale galerij der „Wereldperspectieven" een ereplaats. Het is een eerlijk, sympathiek en verhelderend gesprek met andersdenkenden, waardoor de oecumenische toenadering niet op sentiment maar op inzicht gefundeerd wordt.

A. Poncelet

Owen BARFIELD, *Saving the Appearances, A Study in Idolatry*, London, Faber & Faber, 1957, 14.5 x 22.5, 190 blz., geb. 21/.

In zijn uitstekende werken over de engelse taal, *„Poetic Diction"* en *„History in English Words"*, had Owen Barfield reeds herhaaldelijk van taalfilosofisch standpunt problemen behandeld als de semantische evolutie van woorden, en de levens- of wereldbeschouwing die zulk een evolutie bepaalt. Dit nieuwe werk gaat een stap verder, en tracht, doorheen de verschillende vormen die het „weten" en „kennen" in de loop der eeuwen hebben aangenomen, te achterhalen wat, in de verschillende prehistorische en historische tijdperken, het bewustzijn was dat de mens had van de wereld die hem omringt.

Barfield onderscheidt in dit bewustzijn drie verschillende stadia, waarvoor hij (at the risk of infelicity, zegt hij zelf) een eigen terminologie heeft gesmeed: „figuration" (het nog ongedifferentieerde dingbewustzijn), „alpha-thinking" (het bewustzijn van het anders-zijn der dingen), en „beta-thinking" (de reflectieve kennis ervan). De auteur tracht dan uit te maken of aan die verschillende momenten van de kenactiviteit een historische evolutie beantwoordt, die weerspiegeld ligt in, achtereenvolgens, de primitieve, klassieke, middeleeuwse, renaissancistische en moderne wereldbeschouwing. Hij komt tot het besluit dat er een ontwikkeling is van wat hij noemt een (onbewuste) „original participation" met de natuur, naar een (nog toekomstige en ditmaal bewuste) creatieve participatie.

Er zijn in dit boek bepaald interessante beschouwingen naast ontstellende hiaten. Men staat in bewondering voor de vanzelfsprekendheid waarmee de schrijver zich beweegt op allerlei gebieden van de menselijke kennis, maar het stemt tot wantrouwen dat hij de gegevens die hij uit zijn verbazende belezenheid aanvoert, heeft geschift tot wat alleen in zijn theorie past. Het is bijvoorbeeld onverantwoord dat hij voor de psychologie van de primitieven nog voetstoots de reeds lang voorbijgestreefde stellingen van een Lévy-Bruhl aanneemt, met voorbijgaan van de talrijke weerleggingen in de meer recente vakliteratuur,

de retractatie van Lévy-Bruhl zelf inbegrepen. Men heeft bepaald de indruk dat de auteur bij het schrijven van dit boek van stonden aan verblind geweest is door een vooropgezette mening, waaruit hij dan een erg subjectivistisch gerichte epistemologie heeft geconstrueerd.

F. De Graeve

H. U. von Balthasar, *De moderne mens op zoek naar God, (Nieuwe Aarde, Godsdienst- en Cultuurfilosofische Studiën)*, Brugge, Desclée De Brouwer, 1957, 14 x 21, 172 blz., ing. 86 B.frs., geb. 105 B.frs.

Betekent de ongehoord snelle en voortdurend versnelde ontwikkeling van de wetenschap in de laatste eeuwen en de daardoor veroorzaakte of geconditioneerde filosofische houding van de moderne mens een vooruitgang in zijn natuurlijk-religieuze houding en zijn openheid voor het christendom, of brengt zij veeleer een dreigend gevaar van veruitwendiging en teloorgang van het godsdienstige? Deze vraag, die in kultuur-filosofische beschouwingen vaak op een al dan niet gematigd pessimistische wijze behandeld wordt, krijgt in dit werk een moedig en verrassend-nieuw antwoord: het feit dat de moderne mens God niet meer ontdekt in de natuur, waarover hij het meesterschap heeft veroverd, dwingt hem de Godsvraag te stellen op het persoons-niveau. Wat men dikwijls als een, misschien onvermijdelijk, maar spijtig verlies beschouwde, schept aldus de mogelijkheid tot een dieper religieus beleven, dan dat waartoe de kosmisch georiënteerde mens in staat was. S. rechtvaardigt dit oordeel door een merkwaardige antropologische studie en toont op overtuigende en boeiende wijze hoe, ondanks alle ongunstige faktoren, deze religieuze vraag in het christendom en bepaald in de Kerk haar volmaakt bevredigend antwoord vindt. De vertaling is niet zonder meer te prijzen: is de getrouwheid aan de idee van de schrijver wellicht een excuus voor de zware duitse zinsbouw, die op heel wat plaatsen in de nederlandse tekst onwennig aandoet, dan geldt dit geenszins voor de vele germanismen of onverantwoorde vernederlandsing van duitse woorden. Niettemin verdient ze een warme aanbeveling voor hen, die niet beschikken over de oorspronkelijke tekst.

F. De Graeve

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Joan Wynn Reeves, *Body and mind in western thought, An introduction to some origins of modern psychology*, Penguin Books, 1958, 11 x 18, 403 blz., 5/-.

Deze vlot geschreven, encyclopedisch gedocumenteerde inleiding op de dichotomie lichaam-geest zal uiterst welkom zijn voor alwie in de moderne psychologie en haar worstelen met het cartesiaans dualisme belang stelt. Overvloeiend van interessante gedachten, met een aantal passende kunstillustraties voorzien en voor de helft uit teksten van de grote auteurs (van Hippocrates en Plato over Spinoza, Leibniz, tot W. Wundt en William James) bestaande, heeft dit boekje niet de pretentie een probleem te willen oplossen maar wil enkel een modern-gegroeide feitelijkheid historisch belichten. Het eindigt met het aanstippen van zes verscheiden polariteiten die men in de opvattingen over de structuur van de menselijke persoon kan bespeuren, en laat dan zeer problematiserend de plaats open voor „antithesen". Alles samen schijnt de voorkeur van S. toch te gaan naar een exploderen van de cartesiaanse „substanties" ten voordele van een losser systeem van „relaties". De filosoof zal het psychologisme, waarmee de grote filosofische traditie hier behandeld wordt, niet altijd kunnen waarderen, al hoeft hij b.v. niet buitensporig te schrikken wanneer hij in verband met Plato de klinische term masochisme hoort vermelden. Bij de grootse ideeënschouw echter die hier geboden wordt zal, langs zeer onbevangen wegen, weer duidelijk worden hoe het thomistisch inzicht in de éne menselijke zelfstandigheid met haar transcendentale structuur van akt-potentie-verhouding een hechte filosofische grondslag biedt niet alleen voor de theoretische psychologie maar ook voor al de verrassingen van de psychologische praktijk.

A. Poncelet

G. Morris Carstairs, *The Twice-Born, A Study of a Community of High-Caste Hindus*, With a Preface by Margaret Mead, London, The Hogarth Press, 1957, 14.5 x 23, 343 blz., geb. 30/.

Beter dan in de titel gebeurt zou men dit boek kunnen bestempelen als een etno-psychologische studie van drie hogere kastes in een vrij gaaf gebleven Hindoe-gemeenschap. Het formele object ligt immers in de verschillende gedragings-patronen (contrasting behaviour-patterns) die kenmerkend zijn voor drie onderscheiden kastes die in een betrekkelijk groot en afgelegen dorp van de staat Rajasthan samenleven. De gedachte die aan zulk een studie ten grondslag ligt is wel bekend sinds de werken van Benedict, Mead, Kardiner, Meyer e.a.,

en zou als volgt kunnen worden samengevat: het opgroeien van een individu in een bepaalde gemeenschap, met bepaalde zeden en gewoonten, boetseert in dat individu een geheel van bewuste en onbewuste persoonlijkheidselementen, waardoor het een „type" wordt van zijn gemeenschap. De biologische „Einmaligkeit" van het individu, met zijn eigen natuurlijke drijfveren en instinkten, wordt tijdens het trage ontwikkelingsproces van baby tot volwassene voortdurend geconfronteerd met het ideale, door de gemeenschap erkende gedragspatroon, dat altijd zijn dwingende irrationele invloed zal doen gelden op zijn zogenaamd persoonlijke, vrije, rationele beslissingen. De methode die de schrijver volgde bestond voor het belangrijkste deel in „face-to-face interviews", waarin hij vertegenwoordigers van de drie kastes vrij liet vertellen over hun leven, maar vooral over de ervaringen van hun kinderjaren. De tweede helft van het boek bestaat trouwens uit de uitvoerige weergave van drie zulke autobiografieën.

De schrijver scheen als het ware voorbestemd om zulk een taak tot een goed einde te brengen. Zelf een in India geboren Schot leerde hij van kindsbeen af het Hindoestani, waarmee hij zich later nog meer zou kunnen vertrouwd maken in de dialectale vorm van Rajasthan. Na zijn medische studies ontving hij van verschillende engelse en amerikaanse specialisten, die tot de beste van de wereld mogen worden gerekend, een opleiding in de methodes van etnologie en psychiatrie. Zijn bekwaamheid op geneeskundig gebied opende hem in de loop van zijn onderzoek vele deuren. Hijzelf geeft zich slechts van één belangrijke lacune rekening: wegens de sociologische positie van de vrouw was het hem onmogelijk ook haar binnen zijn onderzoek te betrekken. We menen nochtans dat een groter handicap aan deze overigens boeiende en originele studie een fatale eenzijdigheid heeft opgelegd, nl. de psychoanalytische vooringenomenheid van de auteur. Niet alleen was zijn onderzoek er, zoals hijzelf schrijft, op gericht „to test the adequacy of certain theories of personality development" — terwijl hij reeds kennelijk een enthoesiast voorstander van die theorieën was —, maar bovendien heeft hij zich niet kunnen losmaken van de geest van Freud. Niemand zal het belang van ervaringen uit de kinderjaren ontkennen, evenmin als het relevante karakter van dromen, maar de al te exclusieve belangstelling voor „sex" en de betrekkelijke verwaarlozing van een primair fenomeen als de godsdienst hebben het beeld van de Hindoe-persoonlijkheid opvallend vertekend in materialistische zin.

F. De Graeve

VARIA

Alfons KIRCHGAESSNER, *Geistliches Wörterbüchlein*. Frankfurt, Verlag Josef Knecht, 1958, 12.5 x 20, 134 blz., geb. DM 6.80.

In een zeer verzorgde presentatie biedt dit boekje een reeks korte beschouwingen over geestelijke realiteiten, waarvan het woord door het vele gebruik — en misbruik — zijn glans heeft verloren. In enkele sobere zinnen peilt schr. naar de diepte van hun woordinhoud en belicht deze begrippen vanuit hun verband met de hele Openbaring. Achtereenvolgens komen een zestigtal woorden — het is echt een kleine, ongeordende encyclopedie — waarvan de meest verhelderende (Evangelium, offer, Godsrijk, Heiland) aan de aanvang staan. Verder worden toch meer complexe en contrasterende begrippen binnengeloodst, als transcendentie en immanentie, zelfontvouwing en zelfwegschenken! De beschouwing is telkens kort en zinvol in een rustige toon gehouden: haast een meditatieboekje voor bedrijvige dogmatici.

J. Vanneste

Ottilie MOSSHAMER, *Priester und Frau*, Freiburg i.B., Herder, 1958, 14.5 x 23, 346 blz., geb. DM 18.50.

De auteur, sedert dertig jaar werkzaam in de zielzorg voor vrouwen en meisjes, kon uit een rijke ervaring putten, toen zij van het Pauselijk Werk voor priesterroepingen opdracht kreeg om dit boek te schrijven. Een diepgaande theologische synthese lag niet in haar bedoeling noch wilde zij verrassende perspectieven openen over de maagdelijkheid van de priester of het priesterschap van de vrouw. Zij wilde enkel de schoonheid van deze beide levensvormen en de vragen omtrent hun confrontatie op een evenwichtige wijze in het licht stellen. Zo ontstonden een aantal losse hoofdstukjes, die gegroepeerd zijn rond de thema's priesterschap, vrouwelijkheid, christelijk vrouw-zijn, religieus leven, enz.; enkel in de laatste hoofdstukken spreekt zij expliciet over de onmiddellijke verhouding tussen priester en vrouw in de zielzorg, bijzonder bij de biecht en de geestelijke leiding. De paragrafen gewijd aan de priester en zijn huishoudster of zijn „Seelsorgehelferin" beschrijven realistisch en toch bezielend de licht- en schaduwzijden van dit soms moeilijke samenleven. Tot slot volgt een hoofdstuk over de opvoeding van de priesterroeping in de familiekring. — Het geheel is

helder, bezonnen en vlot geschreven en, voorzien van een uitgebreide literatuur, verwerkt tot een groot aantal citaten, die de bruikbaarheid van het werk verhogen.

J. Kerkhofs

Dom Georges LEFEBVRE, moine de Ligugé, *Vie et prière*, Brugge, Desclée De Brouwer, 1958, 12.5 x 16, 168 blz., ing. 63 B.frs., 570 Fr.frs.

In recente afleveringen van het franse tijdschrift *La vie spirituelle* verschenen reeds enkele korte essai's over gebed en volmaaktheid, die door de auteur in dit boekje zijn samengebracht onder de titel *Vie et Prière*. Aansluitend bij twee vorige werkjes over het gebed, wil het een trilogie vormen, met als opzet de theologie van het gebed te vernieuwen en te verdiepen. In keurige druk voorgesteld en knap geschreven, is dit boek een geestelijke lectuur, die aan verheven beschouwingen en echte vroomheid haar theologische structuur niet onthoudt. Het geheel is echter niet tot een „traktaat" uitgegroeid, maar rankt omheen de werkelijkheid van Gods liefde voor ons: daar hebben scherp omlijnde definities en streng logisch betoog minder aanspraak dan we redelijkerwijze mogen verwachten.

J. Vanneste

Heinz SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn, aus der Verkündigung erläutert*, Freiburg, Verlag Herder, 1958, 11.5 x 19, 143 blz.

De vroomheidsliteratuur over het *Onze Vader* wordt door de duitse exegeet, prof. H. Schürmann met een nieuwe bijdrage verrijkt. Vanuit het geheel der Openbaring wil schr. het Gebed des Heren duiden: inhoud en vormgeving worden gesitueerd in de verrassende nieuwheid van het Evangelie. Toch is de wetenschappelijk verantwoorde exegese zó helder en eenvoudig neergeschreven, dat het boek zich tevens leent voor geestelijke lectuur. Want tegelijk zal het vernieuwde inzicht in het *Onze Vader* ook verhelderend werken op de kennis van de gehele Heilsboodschap: dit gebed zal ons juist ertoe brengen de stap te doen naar de gemeenschap met de Heer, van wie het Woord leven is en verrijzenis. Het technisch apparaat werd achteraan geplaatst, zodat de wetenschappelijke verantwoording voor vakmensen bereikbaar is gesteld.

J. Vanneste

Urban PLOTZKE O.P., *Jesus unter Menschen*, Frankfurt, Verlag Josef Knecht, 1958, 12.5 x 21, 275 blz., geb. DM 11.80.

De preken, die de duitse dominicaan, pater Plotzke, in de Dom te Keulen hield in 1956 en 1957, werden thans in boekvorm uitgegeven. Voor elke zondag van het liturgische jaar en voor enkele grote feesten wordt een korte homilie gegeven. De titel van het boek belicht de opvatting van deze reeks toespraken: opnieuw Gods Woord tot de mensen richten, maar dan tot de mensen van onze tijd. Zeer sterk gebonden aan een Evangelietekst van de Mis, zoekt de homilie dadelijk dit Godswoord in de actuele situatie van de moderne mens te plaatsen. De aanvang is nu eens een vraag, die de mens angstig bezorgd maakt — het kwaad, het lijden, ergernis, geloof, rijkdom — dan weer het eigenlijke Evangeliegebeuren in al zijn dramatiek. Zonder al te zeer te moraliseren, treedt het evangeliecommentaar de zoekende mens tegemoet en wijst hem discreet de weg naar een oplossing. Deze sobere vorm van zondagssermoenen kan vele priesters een weldoende vernieuwing brengen.

J. Vanneste

Dr. A. C. DROGENDIJK, *Sociale geneeskunde en cybernetica*, Rede gehouden bij aanvaarding van het ambt van buitengewoon hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op vrijdag 17 oktober 1958, 31 blz.

Dr. A. VAN DER LEE, *Enkele problemen rondom het oudduitse heldenlied*, Rede gehouden bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, uitgesproken op 10 oktober 1958, 20 blz.

Dr. J. J. THIERRY, *De Stoa van Zeno of de Zuilengang van Salomo?*, Rede gehouden bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 3 oktober 1958, 28 blz.

Alle drie uitgegeven bij J. H. Kok, Kampen, 1958, 17 x 24, ing. *f* 1.50 per stuk.

Prof. Dr. Drogendijk definieert „sociale geneeskunde" en „cybernetica", en wijst op enkele analoge toepassingen van de laatste op de eerste. Prof. Dr. v. d. Lee legt uit waarom zo weinig in geschriften werd nagelaten uit de rijke schat van sagen in de oudduitse tijd, en wijst op het feit dat de hofzangers uit die eeuwen, zowel sociaal als poëtisch gezien, niet zo ver afstonden van hun collega's, de „spiliman". Ten slotte wijst Prof. Dr. Thierry op de eigen inspiratie van de oud-christelijke geschriften (Apologeten en Tertullianus, Cy-

prianus) tegenover de stoïsche traditie, en dit met betrekking tot de problemen van Voorzienigheid en gebed. P. Fransen

Aldous HUXLEY, *Das Genie und die Göttin*, Roman, Uebertragen von Herberth E. HERLTSCHKA, Fischer Bücherei, Hamburg-Frankfurt a/M., 1958, 10.5 x 18, 155 blz., ing. DM 2.20.

Vertaling van *The Genius and the Goddess*, voor het eerst in 1955 verschenen te Londen. Meesterlijk gebouwd, maar van Huxleyaans cynisme.

Bernard VERHOEVEN, *Pleidooi voor een non*, Brugge-Bussum, Desclée De Brouwer, [2]1958, 13 x 19.5, 274 blz., ing. *f* 7.50.

Conradus M. BERTI O.S.M., *Methodologiae Theologicae elementa*, (*Scripta Professorum Facultatis Theol. „Marianum"*, 3), Romae, Desclée et Socii, 1955, 17 x 24, 251 blz.

Jean GALOT S.J., *Le coeur du Père*, (*Museum Lessianum, Section Ascétique et Mystique*, 49), Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1957, 12.5 x 19, 208 blz.

GERTRUD VON HELFTA und MECHTILD VON MAGDEBURG, *Pilgers Sehnsucht, Geistliche Lehren und Sinnsprüche*, hrsg. von Otto KARRER, München, Verlag Ars Sacra, 1957, 10.5 x 18, 31 blz.

Karl RAHNER, *Ewiges Ja*, (*Zu einer Profess*), München, Verlag Ars Sacra, 1957, 10.5 x 18, 30 blz.

Josef PIEPER, *Glück und Kontemplation*, München, Kösel-Verlag, 1957, 135 blz.

Knut STENRING, *The enclosed Garden*, Stockholm, 1952, 14.5 x 21, 20 blz.

Bernard WILLENBRINK O.M.I., *Sacris solemniis, Sermons pour toutes les fêtes de l'année*, traduits par l'abbé Marcel GRANDCLAUDON, (*Collection La Prédication Nouvelle*), Mulhouse, Editions Salvator, 1956, 11.5 x 18, 210 blz.

Frans CANOIS, *Engel van God die mijn bewaarder zijt*, Weert, Franciscana, 1958, 10.5 x 16.5, 39 blz., *f* 0.50.

Encyclopédie catholique du monde chrétien. Bilan du monde 1958-1959, publié par le Centre de Recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le Centre „Eglise Vivante" (Louvain), Tome I, Doornik, Casterman, 1958, 15 x 22, 407 blz., geb. 165 B.frs.

Men kan enkel bewondering uitdrukken voor de reuzearbeid, gepresteerd door de samenstellers van dit werk: op de eerste plaats dan voor de bezielers van beide centra in de titel aangegeven: E.E. H.H. HOUTART en BRULS. Zij voorzien door deze publicatie in een sinds lang aangevoelde behoefte. Wij krijgen eerst voor de wereld, beschouwd als een geheel, vervolgens voor de verschillende geographisch-culturele volkerengroepen het „Bilan 1958" opgemaakt. Binnen beide secties wordt aan de hand van statistische tabellen, van grafieken en vooral van korte, synthetische beschrijvingen inlichting verstrekt eerst over de huidige economische, sociologische, ideologische en religieuze situaties, daarna over de wijze van aanwezigheid (o.a. de organisaties) en de graad van penetratie van de katholieke Kerk. Een derde sectie (de tweede band van dit werk), welke de verschillende landen afzonderlijk zal behandelen, zal binnenkort verschijnen. Als informatiebron gebruikten de samenstellers alle beschikbare officiële en niet-officiële publicaties en bovendien de bevindingen en mededelingen van gespecialiseerde zoekers ter plaatse. Men kan zich licht indenken met welke moeilijkheden zij te kampen hebben gehad. Het ondankbare van hun taak is er bovendien in gelegen dat onvermijdelijk reeds bij het verschijnen (en wat zal het dan enkele jaren later zijn!) sommige statistische en andere gegevens niet meer actueel zijn. De moeilijkheid wordt echter grotendeels hierdoor ondervangen dat de geboden synthese op zich zelf ook reeds laat blijken in welke richting en in welke mate een verdere evolutie mag worden verwacht. Een kleine opmerking: Zijn de presbyterianen van de Schotse Kerk als „dissenters" te beschouwen (119)? In Schotland zouden eerder de anglicanen „dissenters" moeten worden genoemd. Maar het is wel onmogelijk in een synthese tot op de laatste schakering volledig te zijn. De ons aangeboden Encyclopedie is een zeer degelijk „Nachschlagewerk" voor het vinden van inlichtingen over heersende toestanden en bestaande organisaties, waarvoor men voorheen allerlei verschillende publicaties moest consulteren. Zij verstrekt bovendien een overzichtelijke synthese niet enkel van de huidige situatie van Kerk, katholicisme en christendom in de wereld maar tevens ook van de taak, welke de Kerk in de toekomst nog te vervullen overblijft om de wereld te kerstenen.

J. Van Torre

GENESIS 1.26 AND THE NEW TESTAMENT

On the surface Genesis 1.26 was not among the more important texts for the New Testament writers. It does not appear at all in the index to C. H. DODD's study of the passages which provided the basis for the re-interpretation of the Old Testament which was the first theological task of the primitive Church [1]). Of the two volumes of Rendel HARRIS's *Testimonies*, the first contains no reference in the index, the second only one, to a quotation in an anti-Judaic treatise in the Selden Ms. In this second volume the single reference to the following verse, Gen. 1.27, relates to passages in which it is quoted in the teaching of Jesus on the subject of divorce [2]). Finally, the *index locorum* in NESTLE [3]) lists but one reference (Col. 3.10) under Gen. 1.26-27 and three under Gen. 1.27, and of these last two are the passages referred to by HARRIS. We are thus left with but two pasages in which the influence of the text may possibly be detected: Col. 3.10 with its reference to the new man who is being renewed κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν; and James 3.9, where it is remarked that with one and the same tongue we bless God the Father and curse τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας.

This is the more striking in view of the frequency with which the text is quoted or alluded to in the writings of the Fathers. As K. L. SCHMIDT has put it [4]): 'alle diese Väter können sich nicht genug tun, immer wieder die Bibel, insbesondere Gen. 1.26 f. zu zitieren, während demgegenüber der biblische Sachverhalt eindeutig so ist, wie ihn richtig Emil Brunner beschrieben hat, wenn er an die Spitze seiner Erörterung über „Das Ebenbild Gottes in der Lehre der Bibel und der Kirche" den Satz stellt: „Die Lehre von der Imago Dei spielt, sofern man Wort und Sache in eins setzt, in der Bibel keine sehr bedeutende Rolle." Dazu kommt, das im Neuen Testament die alttestamentliche Stelle Gen. 1.26 f. im entscheidenden Umfang nirgends eigentlich zitiert, sondern nur an wenigen Stellen, die uns noch zu beschäftigen haben, auf sie angespielt wird'.

Both SCHMIDT and BRUNNER however go on to show that the idea of the Imago Dei plays a greater part in New Testament thought than would appear from the comparative rarity of quotations of Gen. 1.26, and it may perhaps be asked if they have completely exhausted the evidence. SCHMIDT for example goes on to cite 1 Clem. 33.4-8, where we find the phrase τῆς

---

1) C. H. DODD, *According to the Scriptures* (London 1952).

2) J. Rendel HARRIS, *Testimonies*, vol. i, 1916; vol. ii, 1920. In both cases (Matt. 19.4, Mark 10.6) the emphasis lies on the words 'male and female created He them', and not on the idea of creation in the image of God.

3) *Novum Testamentum Graece*, 22nd ed., 1956.

4) *Eranos Jahrbuch* xv (1947), Zürich 1948, 158, quoting BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch* (Berlin 1937) 519 (ET *Man in Revolt*, London 1942, 499).

ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα, and notes that χαρακτήρ occurs in the New Testament only in Hebrews 1.3, and there of Christ as the imago Dei [5]. This prompts the suggestion that there may be other words which conceal allusions to the same kind of idea. Thus Principal G. S. DUNCAN has suggested a reference to Gen. 1.26 in the ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων of Phil. 2.6 [6]. It is the purpose of this article to collect and examine all such passages, in the effort to reach a complete conspectus [7].

A study of the early patristic exegesis of Gen. 1.26 [8] will show that there are three distinct questions of interpretation to be traced: 1. the significance of the plural ποιήσωμεν; 2. the identity of the man thus created (man as such, or his mind or soul?); 3. the meaning of the phrase κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν. When we turn to the New Testament however the climate of thought is entirely different. The New Testament writers show no interest whatever in the significance of the plural verb, nor do they distinguish, as IRENAEUS was later to do, between the εἰκών and the ὁμοίωσις [9]. It is perhaps significant that of the two passages mentioned above Col. 3.10 has κατ' εἰκόνα, James 3.9 καθ' ὁμοίωσιν. What we do find in the New Testament is a unique and quite distinctive answer to the second question. To quote SCHMIDT again [10], 'im Neuen Testament ist nicht nur vom Menschen in diesem Zusammenhang gesprochen, sondern auch und zwar, wie mir weiter scheint, vornehmlich von Jesus Christus als der imago Dei und dazu, was wiederum beachtlich erscheint, vom Menschen als der imago Christi. Akzentuierung und Inhaltsbestimmung sind also im Neuen Testament anders als die kirchlich-theologisch-philosophische Ausprägung der homo-imago-Dei-Lehre erwarten lässt'.

The obvious starting-point is provided by the two words used in the text itself, εἰκών and ὁμοίωσις. The former occurs some 23 times, but not all the examples are relevant. No fewer than ten occurrences in the book of the Revelation all refer to the image of the beast [11], and may here be left out of the reckoning. The same should perhaps be said also of Rom. 1.23: ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου, but here the scales are more finely balanced. It is certainly not difficult to interpret in terms of Gen. 1.26: true worship should be directed to the God in

---

5) op. cit. 159 f.

6) *Jesu Son of Man* (London 1947) 193 n. 3; cf. already LIGHTFOOT, *Colossians (London* 1875) 211.

7) The literature on the subject is enormous, and no attempt has been made to provide a complete documentation. The primary purpose of this article is to collect the material which may serve as the basis for further study, not to elaborate a theory or construct a doctrine. References will be found in the relevant articles in the works of BAUER and KITTEL. ELTESTER's study Εἰκών *im Neuen Testament* (Beiheft 23, zur ZNTW, Berlin, 1958) was unfortunately not available in the preparation of this article.

8) Cf. *Studia Patristica* i (Berlin 1957) 420 ff.

9) See for example *Adv. Haer.* v. 6. 1, 16. 1 (HARVEY). According to BRUNNER (*Man in Revolt* 504) the distinction springs from Valentinian Gnosticism, although in IRENAEUS it is otherwise interpreted.

10) op. cit. 164.

11) Rev. 13. 14, 15 (ter); 14. 9, 11; 15. 2, 16. 2, 19. 20, 20. 4.

whose image and likeness man was made, but those of whom Paul speaks have substituted the image of man himself, if not of even lower forms of creation[12]).

Another passage which may with confidence be excluded is Heb. 10. 1, where εἰκών is used of the substance as contrasted with the mere shadow, but the scales are once more finely balanced when we turn to the three passages in the Gospels[13]). Here in response to the question about paying tribute to Caesar Jesus calls for a coin and asks: τίνος ἡ εἰκών αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; His pronouncement 'Render unto Caesar the things that are Caesar's, and unto God the things that are God's' is sometimes interpreted in terms of our text: the coin which bears Caesar's image belongs to Caesar, but the man created in the image of God belongs to God; but whether this is merely a homiletic insight derived from later reflection on the concept of the imago or is actually present in the passage is perhaps matter of debate.

Of the remaining seven passages (in 1 Cor. 15. 49 the word occurs twice) one refers to the man as εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ, and to the woman as δόξα ἀνδρός[14]). In two others Christ himself is explicitly described as εἰκὼν τοῦ θεοῦ[15]), and in view of these it is perhaps relevant to observe that in the context of the former passage we find the words: παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ Χριστός ἐστιν[16]). At any rate it is this conception of Christ as the imago Dei that is the distinctive feature of the New Testament teaching, and one moreover which recurs elsewhere in other terms. Reference has already been made to Phil. 2. 6, and to this may be added John 14. 9: ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα, and John 12. 45: ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με[17]). Further confirmation is provided by the four remaining cases, three of which speak of a transformation either in process or intended[18]), the fourth of the new man τὸν ἀνακαινούμενον ..... κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν[19]).

When we turn to ὁμοίωσις the situation is at once simpler and more complex. On the one hand there is but one occurrence of the word in the entire New Testament, in the passage of James already mentioned; on the other, whereas with εἰκών we have to consider only occurrences of the word itself, with ὁμοίωσις we have also to take into account the cognate terms. Reference has already been made to Rom. 1. 23, where it is at least possible to find a more or less clear allusion, and the suggestion may perhaps derive some measure of confirmation from other examples. The word ὁμοίωμα occurs six times, of which the one occurrence in Revelation[20]) may be set aside as irrelevant for our purpose. A second example from the Epistle to

---

12) cf. SCHMIDT, op. cit. 193.
13) Matt. 22. 20, Mark 12. 16, Luke 20. 24.
14) 1 Cor. 11. 7.
15) 2 Cor. 4. 4, Col. 1. 15.
16) 1 Cor. 11. 3. The verse ends κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.
17) KITTEL, ThWB ii, 394.
18) Rom. 8. 29, 1 Cor. 15. 49, 2 Cor. 3. 18.
19) Col. 3. 10.
20) Rev. 9. 7 (of the shapes of the locusts).

the Romans[21]) is likewise of no direct relevance to the present theme, but the remaining three cases take on a new appearance when they are considered in the light of the evidence already adduced for the use of εἰκών. Exegesis of Rom. 8. 3 has commonly been concerned with the interpretation of the phrase ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας and its apparently Docetic implications, but DODD is surely right when he interprets in terms of the imago Dei[22]), the more particularly since the same thought is expressed in similar terms in Phil. 2. 7 (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος), in the context of a passage where the influence of Gen. 1. 26 would seem to be beyond question[23]). The third passage, Rom. 6. 5, may be confidently linked with the cases already mentioned in which εἰκών is employed with reference to a transformation already in process or destined to be accomplished in the believer: if by Baptism we have become σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, so shall we also partake in his Resurrection. In the context, it may be noted, there is a reference to the contrast of the old man and the new, which would also appear to be relevant to our subject.

The noun ὁμοιότης occurs twice only, in the Epistle to the Hebrews. Of these two cases, one (Heb. 7. 15) belongs to the Melchizedek typology and may be left aside; the other (Heb. 4. 15) is the familiar 'tempted in all points even as we are, yet without sin'. It is perhaps just possible that the latter should be included in our evidence, but it may be no more than a phrase of comparison, like many of the occurrences of the adjective ὅμοιος. The adjective appears some 45 times, but the great majority of these are quite irrelevant for our present purpose: cases in the Gospels, for example, where in the teaching of Jesus we have the familiar ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, or the numerous comparisons in the descriptions given in Revelation. Two passages however call for closer attention. The first occurs in Paul's speech on Areopagus (Acts 17. 29): οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. The context, and the audience addressed, may serve as a reminder that the idea of man as created in the image of God was current in philosophical tradition quite apart from the Bible[24]), and moreover one may have very natural doubts as to the extent to which the recorded speech represents the actual words of Paul; nevertheless it is surely not unreasonable to compare Rom. 1. 23 and include this passage as a further example. The second case is I John 3. 2 ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, which once again relates to the destiny in store for the believer. Two other passages, both in Revelation (1. 13 and 14. 14) raise a question of some interest: How far does the Danielic figure of 'one like unto a son of man' fit into this context? And has

---

[21]) Rom. 5. 14 (of those 'who have not sinned after the similitude of Adam's transgression'). But see further below.

[22]) *Romans* (Moffatt Commentary, London 1932) 120; cf. TAYLOR, *The Person of Christ* (London 1958) 39 f (quoted below).

[23]) For a survey of the views of various commentators on this passage, see TAYLOR op. cit. 62 ff.

[24]) See for example the references in BAUER, *Wörterbuch*, s.v. εἰκών.

this any relevance for the use of 'Son of Man' as a title of Jesus in the Gospels?

The passages in which the adverb ὁμοίως occurs add nothing to our evidence, and the same is largely true of the verb ὁμοιόω. Two cases however call for mention: Acts 14. 11, significantly placed on the lips of a pagan crowd, provides another reminder of the non-Biblical tradition, while Heb. 2. 17 (ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι) may be associated with such texts as Rom. 8. 3 and Phil. 2. 7. The striking feature here is that ὁμοιόω is never used of the future destiny of the believer.

The single occurrence of χαρακτήρ in the New Testament has already been mentioned. The cognate χάραγμα appears in Acts 17. 29 in the condemnation of idolatry referred to above, and six times in Revelation of the mark of the beast [25]. These add nothing to the evidence already collected, but it may be that they should be noted in that they may carry the implication that those who have been created in the image of God ought not to bear the sign of any other authority. Here again, however, it is matter for debate whether this interpretation depends on later reflection or was actually present to the mind of the writer of the book.

The word μορφή occurs three times, once in the ending of Mark and twice in Philippians. The first of these has no relevance for our present purpose, but the two cases in Philippians, in successive verses, are of some importance. The first, Phil. 2. 6 ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, goes naturally with those passages in which Christ is described as the imago Dei. The second, Phil. 2. 7 ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, with its implication of a contrast between the glory of the pre-existent state and the humiliation of the incarnate, must raise the question whether it is truly Biblical to speak of man as such as 'in the image of God'. It would however be false exegesis to introduce into the interpretation of such passages the ideas of a loss or breaking or disfigurement of the imago, which belong to later theology. 'The truth would appear to be' says Vincent TAYLOR [26], 'that St Paul has no doubt of the true humanity of Jesus, and indeed asserts it in 2 Cor. viii. 9, Gal. iv. 4, and Phil. ii. 6-11, and that there is a reason for his qualifying phrases in his conviction that "the flesh", as we know it, is the sphere in which sin is entrenched (Rom. vii. 14-25)'. TAYLOR goes on to quote the comment of SANDAY and HEADLAM: 'The flesh of Christ is "like" ours inasmuch as it is flesh; "like", and only "like", because it is not sinful'. On the one hand Paul sees in Christ the true image of God, the perfect man; on the other is the fact that 'all have sinned, and come short of the glory of God' [27]. The qualifying phrases, like the χωρὶς ἁμαρτίας of Heb. 4. 15, are added to safeguard his belief in the sinlessness of Christ. We have here, in fact, the problem which led some later thinkers, like IRENAEUS, to distinguish between

---

[25]) Rev. 13. 16, 17; 14. 9, 11; 16. 2, 19. 20, 20, 4. Reference to note [11]) above will show that all these cases occur in proximity to cases of εἰκών. The implication suggested in the text of this article may therefore deserve consideration.

[26]) op. cit. 39 f., quoting SANDAY and HEADLAM, *The Epistle to the Romans* (ICC) 193.

[27]) Rom. 3. 23.

the εἰκών and the ὁμοίωσις, others to speak of the image as defaced or broken or otherwise defective in the natural man [28]).

The verb μορφόομαι occurs once only, in the striking phrase of Gal. 4. 19 μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, which in the light of the evidence already adduced may surely be interpreted as meaning that Christ, the true image of God, is to take form and shape in the believer. Of the four cases of the compound μεταμορφόομαι, two occur in the Transfiguration story in the Gospels, which may perhaps prompt the suggestion that the use of δόξα in relation to Christ may also be relevant to our subject; but this might be to carry the theme too far [29]). Of the other two cases of μεταμορφόομαι one (2 Cor. 3. 18) has already mentioned as referring to a transformation in process in the believer, and the other (Rom. 12. 2 μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός) belongs to the same category. The two cases of the noun μόρφωσις on the other hand do not seem to be relevant. Finally, the compound σύμμορφος occurs twice, and συμμορφίζομαι once. Of the former, Rom. 8. 29 (προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) has already been referred to, and the other passage (Phil. 3. 21 μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ) also falls in the same category as relating to the future destiny of the Christian. The single case of συμμορφίζομαι (Phil. 3. 10 συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ) takes its place naturally beside Romans 6. 5.

Clement of Alexandria [30]) speaks of Christ as the χαρακτήρ of the glory of God, 'stamping on the mind of the gnostic the perfect vision after his own image', but neither σφραγίς nor σφραγίζω seems to offer additional evidence, save perhaps for the somewhat enigmatic τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός of John 6. 27, or (less probably) the seal of the foundation in 2 Tim. 2. 19. The other cases of these two words are either perfectly normal uses or refer to Baptism. It may have been the latter usage that suggested Clement's phrase, but the connection is rather remote for our purpose, and in any case allowance must be made for the influence upon Clement of the 'philosophical' tradition. Σχῆμα again, appears only twice, once in Phil. 2. 8 (σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος) in the context of a passage already noted, and once in 1 Cor. 7. 31 of 'the form of this world', which is only relevant for its implication of a 'form' that does not pass away. Of the fifteen cases of τύπος, finally, only Rom. 5. 14 (Adam, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος) is of any moment in the present connection [31]).

This verse is the more important in that it opens up a new line of approach:

[28]) Cf. however Brunner op. cit. 501: 'The presupposition of this new doctrine of the *Imago* — that is, the doctrine of the New Testament — in contrast to that of the Old Testament, is the following: the fact that man has been created in the Image of God has been lost, that it must be renewed in man'.

[29]) Cf. for example 2 Cor. 3. 18, 4. 6.

[30]) *Strom.* VII. 16. 6, on which Stählin (GCS ad loc.) refers to Plato *Rep.* X, 597 E, and Völker *(Der wahre Gnostiker* (TU 57) 111 n. 3) to Philo.

[31]) It may however be pertinent to ask whether, when Paul speaks of himself as a τύπος, or when Timothy and Titus are urged to present themselves as τύποι (cf. 1 Peter 5. 3), there is not perhaps a Christological reference in the background. If so, these passages might also become relevant.

the contrast of Christ and Adam. The key passages here are Rom. 5. 12 ff. and 1 Cor. 15. 22 ff., 45 ff. It may of course be objected that the natural reference in these passages is not to the story of the Creation but to that of the Fall, but it is difficult to avoid the conclusion that in some sense both narratives are in view, the more particularly since in 1 Cor. 15. 49 we have one of the cases of εἰκών referring to the future destiny of the Christian, and in verse 45 of the same chapter an explicit reference to the second account of the creation of man (Gen. 2. 7). It is surely not an undue extension of the typology to suggest that we have on the one hand Adam, the man created in the image of God, and on the other the new Adam, who is the true image. The doctrine that the first Adam lost the image, or that it is in some sense defective in him as a result of the Fall, is a natural inference from these passages, although it may be open to question how far the developed theory was already present to the mind of Paul.

The contrast of the old man and the new appears to be peculiar to Paul. The first example occurs in Romans 6. 6 (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη) in the context of the baptismal passage and immediately after one of the occurrences of ὁμοίωμα. Here the 'new man' is not mentioned, but the contrast is implied throughout. It is explicit in Eph. 4. 22 ff. (ἀποθέσθαι ὑμᾶς... τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον... καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον), and again in Col. 3. 9 f. (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον... καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κτλ). Other passages which deserve consideration in this context are 2 Cor. 5. 17 (ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τά ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά) and Gal. 6. 15 (οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν... ἀλλὰ καινὴ κτίσις), while Eph. 2. 15 would also appear to be relevant (ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον) [32]).

Two other passages may be mentioned in conclusion. Reference has already been made to 2 Cor. 3. 18 as describing a transformation in process in the believer, but notice should also be taken of the earlier part of the verse. The participle κατοπτριζόμενοι has long been the subject of debate, but whether we take it in the sense of 'beholding as in a mirror' or (with BRUNNER [33])) in that of 'reflecting as a mirror' the idea of the image is clearly present: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. On the other hand the relevance of 1 Cor. 13. 12 is more doubtful. The point is different, and it is surely dangerous to argue from the κατοπτριζόμενοι of 2 Cor. 3. 18 to the ἔσοπτρον of 1 Cor. 13. 12 and conclude that the ideas in Paul's mind are the same on both occasions. The occurrence of δόξα however in 2 Cor. 3. 18 may perhaps serve to add some support to the suggestion made above that this word should be examined in this context. The final passage to be cited may perhaps confirm this suggestion: ὅτι ὁ

---

32) Cf. also 2 Cor. 4. 16, εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται, and Rom. 12. 2 (already quoted).

33) op. cit. 96: 'Man's meaning and his intrinsic worth do not reside in himself, but in the One who stands 'over against' him, in Christ, the Primal Image, in the Word of God'.

θεὸς... ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. (2 Cor. 4. 6).

The purpose of this article is not to construct a doctrine but to isolate the passages which require to be taken into consideration if the doctrine is to be securely based upon the New Testament. It may perhaps be felt that the net has been somewhat widely cast, and that some of these passages cannot reasonably be quoted as evidence for the influence of Gen. 1. 26 [34]). In a sense this is true, but it has seemed better to err on the side of inclusion than on that of omission. In so far as Gen. 1. 26 is the basis of the biblical conception of the imago Dei, all passages which seem to reflect this idea are relevant, even if they are expressed in other terms. It is recognised, of course, that some degree of influence may have been exercised from other sources, such as the 'philosophical' tradition, but this again is matter for discussion and lies outside the immediate range of the present study. Leaving aside such questions, this article would still be incomplete without some attempt to assess the evidence and draw the conclusions to which it seems to point.

The first and most obvious would appear to be that the New Testament itself shows comparatively little sign of the influence of the 'philosophical' tradition, especially as compared with the writings of the early Fathers. BRUNNER has noted as a weakness in STRUKER's study 'the view that philosophical ideas only become operative in Christian literature after Irenaeus' [35]), but the evidence would certainly seem to suggest that these ideas were not operative to any great extent in the New Testament period. The relation of Paul's conception of Christ and Adam, especially in 1 Cor. 15, to the thought of PHILO is an oft-debated problem, but it would appear to be reasonable to maintain that Paul is in fact independent, and working out his own ideas without reference to the writings of the Alexandrian Jew [36]). Some influence from contemporary Stoicism there may be, for example in Paul, but it is only later that the influence of PHILO is clearly to be seen.

Two passages only refer unmistakably to man as such as in the image of God, one in James and one in Paul, and of these the Pauline passage occurs in a context which might at least suggest that it is in virtue of his relation to Christ that 'the man' is 'the image and glory of God' [37]). The ten cases of εἰκών in Revelation, with the six of χάραγμα, may be interpreted in terms of Gen. 1. 26, as may also Rom. 1. 23 and the three cases of εἰκών in parallel passages in the Gospels, but with all of these it is open to question whether the interpretation truly represents the thought of the writer, or is introduced

---

[34]) But cf. BRUNNER op. cit. 501 : 'In this connection Cremer rightly points also to the passages in the New Testament where sonship to God is spoken of as likeness to God, of the 'imitation' of God, of 'being holy as he is holy'.' SCHMIDT (op. cit. 190) refers to John 6. 15, 'welche Aussage Jesus Christus als die imago Dei verdeutlicht'.

[35]) op. cit. 503, referring to STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der urchristlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, 1913.

[36]) Cf. MANSON, *Jesus the Messiah* (London 1943) 188 f.

[37]) But cf. BRUNNER op. cit. 500 : ' "The man", whether a Christian or not, is the bearer of the *Imago* "the image and glory of God" (1 Cor) — and for that reason man should never be cursed (Jas)'.

under the influence of later reflection upon the theme of the imago. Of two other passages, both in Acts, one is a piece of polemic against images, the other, on the lips of a pagan crowd, recalls the appearances of the gods in human form in Greek mythology.

All these passages are however peripheral [38]). The central and distinctive conception in the New Testament is that of Christ as the true image, the perfect man. Two Pauline passages explicitly make this connection by describing Christ as the image of God, and a third comes very near by referring to him as 'being in the form of God' [39]). That this is not merely a Pauline conception is shown by the use of χαρακτήρ in Hebrews, and by two passages in John [40]). With this again may be linked two other groups of passages concerning Christ's relation to mankind. The first refers to the Incarnation in terms of Christ's taking upon himself the likeness of men [41]), the second to the destiny of the believer in terms of likeness to Christ [42]), and here again there is evidence, in the first case from Hebrews [43]), in the second from I John, to show that the conception is not peculiar to Paul [44]). A notable feature of this second group is the close association in many of the passages with words relating to renewal. In the words of BRUNNER, 'the whole work of Jesus Christ in reconciliation and redemption may be summed up in this central conception of the renewal and consummation of the Divine Image in man' [45]).

A full treatment would of course involve not only a detailed analysis of the passages here collected but also consideration of elements from other sources which must be taken into account in any modern presentation. It may be however not without value to have the New Testament teaching thus presented, in itself and by itself, and so far as possible free from the admixture of later and alien elements. If it is true to say that a merely 'fundamentalist' appeal to the Bible is inadequate, that 'the problem can neither be solved nor shelved by an appeal to the Bible' [46]), it is none the less important to have a clear and accurate understanding of what the New Testament actually says.

St. Andrews, Fife, Scotland R. McL. WILSON

[38]) Cf. CAIRNS, *The Image of God in Man* (London 1953) 32 ff., who distinguishes three senses: the concept is used i) to describe Christ's dignity and sonship; ii) to describe the likeness to God into which believers enter through faith in Christ; iii) to describe man's humanity. For CAIRNS the third sense is marginal and the second is the central one. It should be added that the second sense "describes Christ's perfect humanity, in which by faith men can share, and in which they hope to be perfected" (ib. 35). Otherwise the summary quoted is misleading.

[39]) 2 Cor. 4. 4, Col. 1. 15; Phil. 2. 6.

[40]) Heb. 1. 3, John 12. 45, 14. 9.

[41]) Rom. 8. 3, Phil. 2. 7.

[42]) Rom. 6. 5, 8. 29, 12. 2, 1 Cor. 15. 49, 2 Cor. 3. 18, Gal. 4. 19, Phil. 3. 10, 21, Col. 3. 9 f. On Phil. 3. 10 the marginal note in NESTLE refers to 2 Cor. 4. 10, where further references may be found to Rom. 8. 17 and 2 Cor. 4. 16.

[43]) Heb. 2. 17, 4. 15.

[44]) 1 John 3. 2.

[45]) op. cit. 501.

[46]) ib. 502, 503.

L'HOMME, IMAGE DE DIEU

ORIGINE DU THÈME

Le thème de la formation de l'homme à partie du limon, est ancien. Pouvons-nous remonter assez loin dans l'histoire ou même dans la préhistoire pour déterminer au moins avec quelque probabilité l'origine et l'âge de notre thème? De fait, ce n'est pas impossible. Si un homme, en effet, se représente la création de son corps à partir du limon, il est assez évident qu'il doit avoir à sa disposition de l'argile, qu'il doit vivre dans une culture où des images soient fabriquées de la sorte et cela même depuis assez longtemps pour permettre la symbolisation des processus et leur projection comme forme d'expression d'un contenu spéculatif. A l'origine du thème, tel que nous le connaissons, il faut donc supposer une culture assez stable, établie depuis longtemps. D'emblée il est clair que les premières origines de la haute culture de la poterie coïncident avec le milieu recherché. De fait nous trouvons les premiers vestiges écrits du thème dans les hautes cultures archaïques qui s'étaient établies autour de la Méditerranée au troisième millénaire avant J.-C.

Toutefois cette conclusion ne vaut que pour la forme très spécifiée du thème dont nous parlions; la question si nous nous trouvons en présence d'un „terminus ad quem", plutôt que d'un „terminus a quo" est légitime. De plus nous n'avons aucune raison de supposer que le thème tel que nous le trouvons dans le texte sumérien soit un début absolu. Au contraire, il est évident qu'il n'en est pas ainsi. Ce sont surtout les recherches de P. W. SCHMIDT et de H. BAUMANN, qui nous permettent d'étendre le domaine de nos recherches jusqu'au Paléolithique.

Le thème de la formation de l'homme à partir du limon fait partie du bagage mythique des peuples pasteurs asiatiques (Asiatische Hirtenvölker). Il s'agirait ici, selon P. W. SCHMIDT, d'une tradition commune [1]) aux peuples pasteurs de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique, dont il faudrait chercher la source commune en Asie dans un pays près de la mer, à l'époque glaciaire de l'Ancien Paléolithique. On le retrouve même chez les plus anciens peuples de l'Australie et de l'Afrique. Selon l'auteur cité les mythes iraniens et sumériens seraient des expressions d'une civilisation beaucoup plus compliquée que celle dont témoignent les mythes de création des peuples de l'Amérique du Nord et de l'Asie centrale. Les mythes de ces derniers qui

---

[1]) P. W. SCHMIDT, *Lebende Völker als Rest ältester Völker und Kulturen*, in: *Historia Mundi*, éd. Fr. KERN, I, Bern, 1952, p. 484: „Unter den verschiedenen Erschaffungsweisen, die uns entgegentreten, ist die Formung aus Erde die am weitesten verbreitete. Die älteste Form findet sich in dem Block der arktisch-amerikanischen Ur-kulturen, bei einem (oder zwei) südostaustralischen Stamm und bei einem asiatischen und einem afrikanischen Pygmäenstamm (dort allerdings neben andern Formen); so wird er gewiss in der ältesten Religion eine nicht spärliche Ausdehnung gehabt haben".

présentent tous le même schéma, ainsi que le même „Tauchmotiv", témoignent du fait que les peuples du Continent Nord-Américain sont venus de l'Asie et ont apporté avec eux les traditions de leurs ancêtres. Ces immigrations auraient eu lieu aux environs de l'an 10.000 avant J.-C. (Des fouilles archéologiques ont de fait corroboré cette hypothèse: on a retrouvé en 1925 aux environs de la ville de Folsom au Nord du Mexique, et plus tard au Canada et aux Etats-Unis, une culture de chasseurs qui disposaient déjà d'instruments en os et en pierre, et probablement aussi en bois. En 1936-1940 Frank C. HIBBEN retrouvait aux alentours de la ville d'Albuquerque la culture de Sandia et partant de ces données nouvelles K. BRYAN datait l'entrée de l'homme en Amérique de 25.000 ans avant J.-C.) [2])

Dans ces récits, tels qu'ils ont été recueillis par des voyageurs, et des savants les plus divers, SCHMIDT a cru pouvoir distinguer un mythe archaïque et un mythe de la culture primaire, un type ayant le „Tauchmotiv" et un autre sans „Tauchmotiv". L'essentiel du mythe peut se résumer en très peu de mots: „Au commencement il n'y a que de l'eau. Un dieu créateur se résoud à créer la terre (et l'homme). Un second être, subordonné, soit ami, soit antagoniste, sous diverses formes, oiseau, Satan, reçoit l'ordre ou suggère de plonger (Tauchmotiv) dans la mer et rapporte du fond un morceau de terre, qui grandit. De cette terre le dieu créateur façonne alors l'homme. Un autre être (Cheval, Satan), veut détruire l'homme, mais dieu pour défendre sa création, crée le chien. Après diverses aventures cette création réussit et le dieu peut insuffler l'âme [3]).

---

[2]) P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XII, Münster, 1955, p. 164-170.

[3]) P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XII, Münster, 1955, p. 9: „Die Schöpfungsmythen mit dem Tauchmotiv sind solche Schöpfungsmythen, in denen berichtet wird, wie im Anfang nichts war als Himmel und Meer, und wie dann ein höheres Wesen, zumeist auf Geheiss eines Höchsten Wesens, in das Meer hinuntertaucht, um von seinem Boden etwas Erde heraufzuholen, aus der das Höchste Wesen dann die grosze Erde entstehen läszt. In den urkulturlichen Schöpfungsmythen Nordamerikas (und Nordasiens) sind es fast durchgehends *mehrere* Tauchvogelarten, welche in das Meer tauchen, selten andere Tiere; in den primärkulturlichen Mythen von Mittel- und Nordasien taucht ein *einzelnes* höheres Wesen, zumeist auch in Vogelgestalt, doch deutlich als (Geist-) Person gekennzeichnet."

„Bei den innerasiatischen Hirtenvölkern ist est nicht das Höchste Wesen, das den Körper bildet, sondern ein unter ihm stehendes höheres Wesen, das nur den Körper bilden, ihm aber nicht die Seele geben kann......

Ausdrücklich wird in einer Variante der Mythe der südlichen Süd-Altaier, bei den nördlichen Süd-Altaiern und den nodaltaischen Schwarzwald-Tartaren gesagt, dass es ein untergeordnetes höheres Wesen ist, das zu KUDAI, dem Höchsten Wesen geht, die Seele zu holen, und im letztern Fall wird ausdrücklich gesagt, dass das untergeordnete Wesen nicht versteht Seelen zu schaffen. Bei den Altai-Kizi geht das untergeordnete Wesen Seelen zu holen, bei den Abakan-Katsinzen schickt Gott die Schwalbe um die Seelen; ...... Bei den Mongolen gehen die beiden Schöpfer Atem suchen, bei den Burjaten steigt Gott in den Himmel, Seele zu holen, bei den Jakuten schickt er die Krähe zum Himmel, Lebenswasser zu holen.

...... Diese Sachlage wird noch dadurch verstärkt, dass bei dreien der Turkvölker und bei den Mongolen der unterdessen herangekommene Teufel es ist, dem seelenlosen Leib die Seele gibt und damit dem andern Wesen zuvorkommt. In der Mythenvariante der südlichen Süd-Altaier, wo es sich um die Erschaffung des Weibes handelt, bläst der Teufel ihr durch die Nase, mit einer siebentönigen Flöte (Panpfeife?) sieben Stimmungen und mit

Le mythe rappelle par la présence du chien et du cheval les peuples pasteurs de l'Asie centrale (L'épisode du chien manque chez les peuples du Sud). SCHMIDT fait remarquer que chez les peuples de la Mongolie le chien n'est pas le gardien des troupeaux, mais le gardien des tentes. On ne l'estime que peu. Ceci éclairerait quelques variantes curieuses et le mauvais rôle que le chien joue dans les récits du Nord. Aux Indes au contraire le chien joue le rôle honorable de défenseur de l'homme contre le serpent ou le cheval, qui selon ces récits menacent de détruire les images d'argile. SCHMIDT voit dans ce fait la preuve que l'épisode du chien est originale et n'est pas un détail propre à la version du Nord [4]).

Nombreuses sont les variantes de ce récit, qu'on retrouve chez les tribus indiennes les plus primitives de l'Amérique du Nord, aussi bien que chez des tribus australiennes, ou les peuples asiatiques les plus divers :

FRAZER, SCHMIDT et autres auteurs ont rassemblé ces récits. Nous avons cru bien faire en les reproduisant ici *in extenso* :

„En Australie les noirs des environs de Melbourne racontent que le Pundjel, le Créateur, tailla avec son couteau trois larges plaques d'écorce. Sur la première il mit de l'argile qu'il pétrit avec son couteau jusqu'a lui donner la consistance voulue. Sur la seconde il transporte une partie de cette argile et lui donne la forme humaine. Il fit de même de la troisième plaque, et, satisfait de son oeuvre, il exprima sa joie en dansant autour. Ensuite il prit un morceau de l'écorce fibreuse d'un eucalyptus et en fit des cheveux qu'il fixa sur la tête de son image d'argile. De nouveau il les contempla, fut satisfait de son oeuvre et se livra à une danse joyeuse. Il se coucha alors sur ses créatures, leur souffla vigoureusement dans la bouche, le nez et le nombril; et elles ne tardèrent pas à remuer, à parler et à se lever, c'étaient des humains" [5]).

Voici le mythe de le création de l'homme selon les Bulgares :

„A l'origine il n'y avait ici terre ni hommes. Il n'y avait que de l'eau et il y avait Dieu et Satan qui vivaient ensemble. Un jour Dieu dit à Satan : „Faisons la terre et les hommes !" „Faisons les répondit Satan. Mais ou prendrons-nous de la terre !" Dieu répondit : „Sous l'eau il y a de la terre. Descends et va chercher un peu de terre". „Bien", répondit Satan" [6]).

„Les Tchérémisses de Russie, peuplade finnoise, racontent sur la création de l'homme une histoire qui rappelle par certains épisodes les légendes toradjanes et hindoues. Ils disent que Dieu fit le corps de l'homme avec de l'argile; après quoi il alla au ciel chercher l'âme destinée à l'animer. Pendant son absence il confia le corps à la garde du chien. Mais lorsqu'il fut parti, le diable s'approcha et fit souffler un vent glacial sur le chien, puis, pour

---

einem neunsaitigen Instrument in die Ohren neun Launen ein, bei den Altai-Kizi tut er es durch den After, bei den Mongolen zündet er ein Stück Werg an und bläst den daraus entstandenen Rauch in die Nasenlöcher des Menschenleibes." (P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XII, Münster, 1955, p. 96-97).

[4]) P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XII, Münster, 1955, p. 97-105.

[5]) R. Br. SMITH, *The Aborigins of Victoria*, Melbourne, 1878, I, p. 424, cité par J. G. FRAZER, *Le Folklore dans l'ancien testament*, Paris, 1942, p. 6.

[6]) P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XII, Münster, 1955, p. 72.

prix de sa complicité, il lui offrit une fourrure; le chien relâche sa surveillance et le diable en profita pour cracher sur le corps d'argile et le souiller à tel point de sa bave que lorsque Dieu revint, ce fut en vain qu'il tenta de le nettoyer; en désespoir de cause, Dieu se résigna à retourner le corps. C'est pourquoi l'intérieur de l'homme est tellement sale. Et en ce même jour Dieu maudit le chien d'avoir négligé son devoir" [7]).

„Les Koumi, qui habitent certaines parties de l'Arakan, ainsi que les Chittagong Hills, dans les Indes Orientales, ont raconté au capitaine Lewin l'histoire suivante de la création de l'homme. Dieu fit d'abord le monde, les arbres et tous les êtres rampants; après quoi il fit un homme et une femme avec de l'argile; mais chaque nuit, alors que Dieu, son travail fini, se livrait au sommeil, un grand serpent venait dévorer les deux images. Ce fait se reproduisit deux ou trois fois et Dieu ne savait plus que faire, car il fallait travailler tout le jour et il ne pouvait pas finir le couple en moins de douze heures; si d'autre part il s'était privé de sommeil, „il n'eût été bon à rien", ainsi que le fait remarquer avec quelque apparence de vérité le conteur indigène. Donc, comme je l'ai dit, Dieu ne savait plus que faire. Enfin un beau matin il se leva de bonne heure et commença par faire un chien, à qui il donna le souffle de vie; cette nuit-là, après qu'il eut achevé les images d'argile, il les donna à garder au chien et quand le serpent vint, le chien par ses aboiements le mit en fuite" [8]).

„Les Khasi d'Assam racontent une histoire analogue. Au commencement, disent-ils, Dieu créa l'homme et le mit sur terre ; mais lorsqu'il revint voir son oeuvre, ce fût pour découvrir que l'homme avait été détruit par le mauvais esprit. Ceci arriva par deux fois; alors la divinité créa d'abord un chien, puis un homme; et le chien monta la garde et empêcha le démon de détruire l'homme."

„Les Mounda, tribu du Chota Nagpour, rapportent une curieuse variante du même récit. Ils disent que le dieu soleil, nommé Singponga, façonna d'abord deux images d'argile, dont l'une représentait un homme et l'autre une femme. Avant que le dieu eût pu leur donner la vie, le cheval, craignant d'avoir plus tard à souffrir d'eux, les démolit à coups de sabots. En ce temps-là le cheval avait des ailes et il pouvait se mouvoir beaucoup plus vite que maintenant. Quand le dieu soleil eut découvert que le cheval avait détruit

---

7) J. N. Smirnov, *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, I, Paris, 1898, p. 200, chez les Finnois de l'Est on trouve encore le mythe suivant:

„Bevor noch die Erde geschaffen wurde, stand Gott auf einer goldenen Säule inmitten des Meeres. Als er im Wasser sein Abbild wahrnahm, sprach er: „Steh auf!" Das Abbild war der Teufel. Gott fragte den Teufel: „Wie kann man die Erde schaffen?" Der andere, der Teufel, antwortete: „Man muss dreimal zum Boden des Meeres niedertauchen". Der Teufel tauchte ins Wasser, doch beim dritten Male versteckte er etwas Erde in seinem Munde. Aus dieser Erde machte Gott die Erde, indem er sie in seiner Hand zerdrückte. Die Erde aber im Munde des Teufels wurde gröszer und gröszer, so dass die Mundwinkel zu schmerzen begannen. Er klagte Gott sein Leid und bekannte sein Vergehen. Gott aber nahm die Erde aus dem Munde des Teufels und warf sie gegen Norden, wo aus ihr Steine und Felsen wurden" (P. W. Schmidt, *l.c.*, XII, p. 49).

8) T. H. Lewin, *Wild Races of South Eastern India*, Londres, 1870, p. 224-226; chez Frazer, *l.c.*, p. 9-10.

ses bonshommes de terre, il commença par créer une araignée, et puis façonna deux autres images en argile semblables à celles que le cheval avait démolies. Il ordonna ensuite à l'araignée de les protéger contre le cheval. C'est pourquoi l'araignée tissa sa toile autour des images de telle façon que le cheval ne put plus les briser. Après quoi, le dieu soleil leur donna la vie et ils devinrent les premiers êtres humains" [9]).

„Les Korkou, tribu aborigène des provinces centrales de l'INDE, racontent que Rawan, prince des démons de Ceylan, ayant constaté que les régions montagneuses de Vindhyon et de Satpura étaient inhabitées, supplia le grand dieu Mahadéo de les peupler. Mahadéo (c'est ainsi qu'ils nomment Siva) chargea un corbeau de lui trouver une fourmillière de terre rouge ; l'oiseau en découvrit une dans les montagnes de Bétul. Le dieu s'y rendit et avec une poignée de terre rouge, il façonna deux images à la ressemblance de l'homme et de la femme. A peine les eut-il achevées, que deux chevaux fougueux envoyés par Indra, surgirent de terre et détruisirent les images en les piétinant. Deux jours de suite le Créateur persista dans ses efforts. Mais aussitôt faites, les images étaient réduites en poussière par les chevaux. Enfin, le dieu façonna un chien; lui insuffla la vie et grâce à lui les fougueux chevaux d'Indra furent tenus à l'écart.

Ainsi le dieu put façonner tranquillement les deux images de l'homme et de la femme, et leur ayant donné la vie, il les nomma Mula et Mulai. Ce furent les ancêtres de la tribu des Korkou" [10]).

„Les habitants de l'île Pclew racontent qu'un frère et une soeur firent jadis des hommes avec de l'argile qu'ils avaient mêlée du sang de divers animaux ; aussi les caractères de ces premiers hommes et de leurs descendants furent déterminés par les caractères des différents animaux dont le sang avait été incorporé à l'argile primordiale; c'est ainsi que les hommes qui ont hérité du sang du rat sont des voleurs, ceux qui ont hérité du sang du serpent sont des filous, et ceux qui ont hérité du sang du coq, des braves" [11]).

„Les Hopi ou Maqui, Indiens de l'Arizona, croient qu'au commencement il n'y avait que de l'eau partout et que deux divinités, probablement des déesses appelées toutes les deux Huruing Wuhti, vivaient dans des maisons au milieu de l'Océan, l'une à l'est et l'autre à l'ouest; par leurs efforts, elles parvinrent à faire surgir la terre ferme au milieu des eaux. Cependant le soleil, dans sa course quotidienne au-dessus de la terre nouvellement créée, remarqua qu'il ne s'y trouvait être vivant d'aucune sorte et il signala ce grave défaut aux deux divinités. En conséquence, elles se réunirent pour se consulter, la déesse orientale passant sur un arc-en-ciel en guise de pont pour visiter sa collègue occidentale. Après s'être concerté, elles décidèrent de créer un petit oiseau; la déesse orientale fit donc un roitelet d'argile; elles

---

[9]) ROY, *Divine Myths of the Mundas,* dans: J. BORS, II, 1916, p. 201 ss.; chez FRAZER, *l.c.*, p. 10.

[10]) RUSSELL, *The Tribes and Castes of the Central Provinces,* 1916, III, p. 551 ss.; cf. FRAZER, *Le Folklore dans l'ancien testament,* Paris, 1924, p. 6.

[11]) KUBARY, *Religion der Pelauer,* dans: BASTIAN, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde,* (1888), I, p. 3, 56; cité par FRAZER, *l.c.*, p. 7.

chantèrent ensemble une incantation et bientôt l'oiseau s'anima. Alors elles dirent au roitelet de survoler le monde entier et de chercher s'il ne pouvait découvrir un être humain sur la face de la terre; mais à son retour il leur fit savoir qu'il n'en avait trouvé nulle part. Après cela les deux divinités se décidèrent à créer l'homme. La déesse orientale prit de l'argile et modela d'abord une femme, puis un homme; et l'homme et la femme d'argile furent animés tout comme les oiseaux et les animaux l'avaient été avant eux" [12]).

„Les Indiens Diegueño, ou ainsi qu'ils se nomment eux-mêmes les Kawakipai, qui occupent l'extrémité sud-ouest de l'Etat de Californie, expliquent par un mythe la création du monde sous sa forme actuelle, ainsi que de la race humaine. Au commencement il n'y avait pas de terre ferme, rien que de l'eau salée, un immense océan primitif. Mais sous la mer vivaient deux frères, dont l'aîné s'appelait Tcaipakomat. Ils tenaient tous les deux les yeux fermés, car autrement l'eau salée les eût aveuglés. Au bout d'un certain temps, le frère aîné monta à la surface et jeta ses regards autour de lui, mais il ne put rien voir que de l'eau. Le frère cadet vient aussi à la surface, mais avant d'être arrivé il ouvrit imprudemment les yeux, et l'eau salée l'aveugla, aussi lorsqu'il eut émergé, il ne put absolument rien voir et il regagna le fond de la mer. Resté seul à la surface, le frère aîné entreprit de créer une terre habitable au milieu de l'immensité des eaux. Tout d'abord il créa de petites fourmis rouges, qui produisirent de la terre en remplissant l'eau de leurs petits corps. Mais le monde était toujours plongé dans l'obscurité, car il n'existait ni soleil, ni lune. Tcaipakomat fit naître alors certains oiseaux noirs à becs plats; mais dans l'obscurité les oiseaux s'égarèrent et ne purent trouver où se poser. Ensuite Tcaipakomat prit trois espèces d'argile, rouge, jaune et noire, et il en fit une sorte de galette ronde, qu'il prit dans la main et jeta contre le ciel. Elle y resta collée, et se mit à luire faiblement, et ce fut la lune. Mécontent du peu de lumière que donnait cet astre pâle, Tcaipakomat prit encore de l'argile et fit un autre disque plat, qu'il jeta contre l'autre côté du ciel. Il y resta collé et ce fut le soleil, dont la lumière rayonna sur toutes choses. Après cela Tcaipakomat prit de l'argile de couleur claire, la fendit en partie et en fit un homme. Puis il enleva une côte à l'homme et en fit une femme" [13]).

„Les Bilan, tribu sauvage de Mindanao, qui est une des îles Philippines, racontent comme suit la création de l'homme. Il était au commencement un être nommé Mélu, si grand que rien de ce qu'on connaît ne pourrait en donner une idée; il était blanc avec des dents d'or, trônait sur les nuages et remplissait tout l'espace au-dessus. Comme il avait des habitudes de grande propreté, il ne cessait de se frotter pour préserver de toute souillure la blancheur de sa peau. Il mettait de côté les pellicules dont il débarrassait ainsi sa personne, jusqu'au jour où elles s'accumulèrent au point de le gêner. Pour s'en débarrasser il en fit la terre et, satisfait de son travail, il résolut de créer deux êtres *semblables à lui-même*, mais en beaucoup plus petit. Il

---

12) H. R. VOTH, *The Traditions of the Hopi*, Chicago, 1905, p. I ss.; chez FRAZER, *l.c.*, p. 13.

13) FRAZER, *l.c.*, p. 13.

les fit donc *à sa propre image*, avec ce qui restait des pellicules dont il avait créé la terre, et ce furent les premiers êtres humains. Mais avant que le Créateur eut tout à fait terminé son oeuvre, alors qu'il restait à faire pour l'un le nez, pour l'autre le nez et une autre partie, Tau Dalom Tana vint le trouver et lui demanda de lui laisser le soin de faire les nez. Après une vive discussion, Tau Dalom Tana l'emporta et façonna les nez; mais lorsqu'il les appliqua sur le visage de nos premiers parents, il les mit malheureusement à l'envers. La discussion au sujet des nez avait été tellement vive que le Créateur en oublia la partie inachevée d'un des êtres humains et qu'il retourna dans sa demeure au-dessus des nuages, laissant imparfait le premier homme ou la première femme (on ne sait au juste lequel); quant à Tau Dalom Tana, il regagna lui aussi sa demeure, qui était située sous terre. Après quoi il tomba pluie abondante qui faillit causer la mort du premier couple humain, car elle coulait le long de leurs têtes jusque dans leurs narines renversées. Heureusement le Créateur s'aperçut de la triste situation de nos premiers parents et venant à leur secours il enleva les nez et les remit dans leur position naturelle" [14]).

„D'après les Toradja de langue Bare'e qui habitent le centre de Célèbes, il n'y avait au commencement aucun être humain sur la terre. Puis i Lai, dieu du monde supérieur, et i Ndara, déesse du monde inférieur, résolurent de créer des hommes. Ils confièrent la tâche à i Kombengi, qui fit deux ébauches, l'une d'un homme, l'autre d'une femme, certains disent en pierre, d'autres en bois. Ses ébauches achevées, il les plaça sur le bord de la route qui mène du monde supérieur au monde inférieur, afin que tous les esprits qui passeraient par là pussent voir et critiquer son travail. Le soir, les dieux tinrent conseil et arrivèrent à la conclusion que les mollets des deux figures humaines manquaient de rondeur. Kombengi se remit à l'oeuvre, et façonna deux autres ébauches qu'il soumit à la critique des dieux. Cette fois-ci les dieux les trouvèrent trop pansus. Une troisième série d'ebauches fut approuvée par les dieux après qu'une légère modification eût attribué au corps de la femme une partie du corps de l'homme. Il ne restait plus qu'à leur donner la vie. Le dieu i Lai retourna dans la demeure céleste afin d'y chercher pour l'homme et la femme le souffle éternel; mais dans l'intervalle, soit par négligence, soit par trop grande précipitation, le Créateur lui-même laissa le vent souffler sur les images; c'est ainsi qu'ils acquirent le souffle de la vie. Voilà pourquoi à sa mort le souffle de l'homme retourne au vent" [15]).

„D'après une légende mélanésienne recueillie à Mota, qui est une des îles Banks, le héros Qat fit des hommes avec de l'argile rouge prise sur la rive marécageuse à Vanua Lava. Il commença par faire les hommes et les cochons semblables; mais les frères ayant protesté, il força les cochons à aller à quatre pattes en tapant dessus et il fit marcher les hommes debout. Qat forma la

---

[14]) COLE, *Wild Tribes of Davao, Field Museum* (170), 1913, p. 135; chez FRAZER, *l.c.*, p. 9.

[15]) N. ADRIANI et A. C. KRUIJT, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, Batavia, 1912-1914, 1, 3, 245 ss.; FRAZER, *l.c.*, p. 8.

première femme avec des branches souples et lorsqu'il la vit sourire, il sut que c'était une femme" [16]).

Une tribu indienne, les Miwok, raconte:

„Quand Coyote eût terminé la création du monde et de tous les êtres inférieurs, il rassembla tous les animaux, pour délibérer avec eux sur la création de l'homme. Chaque animal proposait de créer l'homme *selon sa propre image et ressemblance*. Coyote disait qu'il donnerait à l'homme une bonne qualité de chaque animal et au surplus sa propre habileté. Tous les animaux prirent du limon et commencèrent à façonner l'homme. Comme ils ne pouvaient pas terminer avant la nuit, ils s'endormirent. Seul Coyote continuait le travail. Quand ils dormirent tous, il versa de l'eau sur les modèles des autres qui se désintégrèrent. Avant qu'ils ne se réveillèrent, il termina le sien. Ainsi l'homme fut-il créé par Coyote" [17]).

Les Shilluk, tribu africaine, racontent:

„Cuok a créé tous les hommes à partir du limon. Quand il commença sa création il se rendit de pays en pays. Dans le pays des Fremda (les blancs) il trouva du sable blanc et pur, ainsi cet homme devint blanc.

Après il arriva au pays des Egyptiens, Pat Ripo, il prit du limon du Nil et ainsi naquit un homme rouge (brun). Enfin Cuok arriva dans le pays où habitent actuellement les Shilluk, là il trouva beaucoup de terre noire, tado, et ainsi les Shilluk et leurs frères de race sont devenus noirs" [18]).

„Les Dayak des côtes de Bornéo croient que le créateur des hommes est un certain dieu nommé Salampandai. C'est lui qui, avec de l'argile qu'il façonne à coups de marteau, crée les enfants qui viennent au monde. On raconte que les dieux lui ordonnèrent de faire un homme: il le fit en pierre, mais comme il ne pouvait parler, les dieux n'en voulurent point. Salampandai se remit au travail et fit cette fois un homme de fer; mais celui-là non plus ne pouvait pas parler, les dieux n'en voulurent point. La troisième fois, Salampandai fit un homme d'argile, qui, lui, pouvait parler. Les dieux furent satisfaits et

---

16) R. H. Cobrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 158; cité par Frazer, *l.c.*, p. 7.

17) P. W. Schmidt, *l.c.*, 2, p. 263: „Als Coyote die Erschaffung der ganzen Welt und allen niederen Geschöpfe beendet hatte, versammelte er alle Tiere, um mit ihnen über die Erschaffung von Menschen zu beraten. Jedes Tier schlug vor, den Menschen *nach seiner eigenen Art und Gestalt zu schaffen*. Coyote sagte, er werde ihm eine gute Eigenschaft von jedem Tier geben und dazu seine eigene List und Geschicklichkeit. Alle Tiere nahmen einen Klumpen Lehm und begannen einen Menschen zu formen. Sie kamen aber nicht zu Ende, weil die Nacht anbrach, und sie in Schlaf fielen. Coyote aber blieb am Arbeiten. Als alle schliefen, goss er Wasser auf die Modelle der anderen und löste sie dadurch auf. Bevor die anderen aufwachten, beendigt er dann sein Modell. So wurde der Mensch von Coyote gemacht".

18) W. Hofmayr, *Religion der Schilluk*, in: *Antropos*, 6, 1911, p. 128: „Cuok hat alle Menschen aus Erde geschaffen. Als er daranging sie zu schaffen, ging er von Land zu Land. Im Lande der Fremda (Weiszen) fand er reine, weisze Erde, Sand, und so wurde denn dieser Mensch weisz. Dann kam er ins Pat Ripo, Land der Aegypter, da nahm er Nilschlamm und so entstand ein roter (brauner) Mensch. Endlich gelangte Cuok ins Land wo jetzt die Shilluk wohnen, und da fand er viel *Tado*, schwarze Erde, und so wurde denn der Shilluk und seine Stammesbrüder schwarz".

ils dirent: „L'homme que tu as créé nous convient. Qu'il soit l'ancêtre de la race humaine ; fais-en d'autres semblables à lui" [19]).

„D'après les Maidu, Indiens de Californie, le premier homme et la première femme furent créés par un personnage mystérieux appelé l'„Initié-de-la-Terre", qui descendit du ciel au moyen d'une corde faite de plumes. Son corps resplendissait comme le soleil, mais sa face resta toujours cachée. Un après-midi, il prit de la terre de couleur rouge sombre la mélangea d'eau et façonna deux corps, un homme et une femme. Il les plaça dans sa maison, l'homme à sa droite et la femme à sa gauche. Puis il se coucha et transpira tout l'après-midi et toute la nuit. Le matin à la première heure, la femme se mit à lui chatouiller les côtes. Il resta immobile et sans rire. Au bout de quelque temps il se leva, ficha en terre un morceau de bois résineux, et soudain le feu jaillit. Le premier couple humain était très blanc. Personne de nos jours n'atteint sa blancheur. Leurs yeux étaient roses, leurs cheveux noirs, leurs dents éclatantes et ils étaient très beaux. On dit que l'„Initié-de-la-terre" n'acheva pas leurs mains, parce qu'il ne savait pas quelle serait la meilleure forme à leur donner. Le coyote ou loup des prairies qui joue un rôle important dans les mythes des Peaux-Rouges, vit le couple humain et suggéra à leur créateur de leur donner des mains semblables à ses pattes, mais l'„Initié-de-la-terre" déclara: „Non, leurs mains seront semblables aux miennes." Alors il acheva son oeuvre. Quand le coyote lui demanda pourquoi il voulait leur donner ces mains-là, l'„Initié-de-la-terre" répondit: „Afin qu'ils puissent grimper aux arbres, s'ils sont pourchassés par les ours". Le premier homme prit le nom de Kuksu et la première femme celui de „Femme de l'Etoile du Matin" [20]).

„Les tribus de langue Ewe qui habitent le Togo (Afrique Occidentale) croient que Dieu fait encore de nos jours les hommes avec de l'argile. Quand il reste un peu de l'eau dont il se sert pour mouiller son argile, il la verse sur le sol et c'est avec la terre ainsi mouillée qu'il fait les hommes méchants et désobéissants. Quand il veut créer un homme bon, il se sert de bonne argile; mais quand il veut faire un homme méchant, il emploie seulement de mauvaise argile. Au commencement Dieu façonna un homme et le mit sur la terre; ensuite il façonna une femme. Les deux créatures se regardèrent et se mirent à rire, après quoi Dieu les envoya par le monde" [21]).

„En Afrique Occidentale, les Fân disent que Dieu créa l'homme avec de l'argile, d'abord sous la forme d'un lézard qu'il mit dans un étang ; il l'y laissa sept jours, au bout desquels il cria: „Sors", et de l'étang sortit un homme au lieu d'un lézard" [22]).

Les Pima, autre tribu indienne de l'Arizona, affirment que le Créateur

---

[19]) E. H. Gomes, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo*, London, 1911, p. 197; cf. Frazer, *l.c.*, p. 8.

[20]) R. B. Dixon, *Maidu Myths*, dans: *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 17, 2, 1902, p. 39, 41; chez Frazer, *l.c.*, p. 12.

[21]) E. Spieth, *Die Ewe-Stämme, Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*, Berlin, 1906, p. 828-840; chez Frazer, *l.c.*, p. 11.

[22]) G. Tessmann, *Die Pangwe*, Berlin, 1913, II, p. 18; chez Frazer, *l.c.*, p. 11.

prit de l'argile et la pétrissant avec la sueur de son propre corps en fit un bloc. Puis il souffla sur ce bloc jusqu'à ce qu'il eût commencé à se mouvoir et fût devenu un homme et une femme"[23]).

Un prêtre des Natchez, Indiens de Louisiane, dit à Du Pratz que „Dieu avait pétri de l'argile comme celle dont se servent les potiers et en avait fait un petit homme; il considéra son oeuvre, s'en trouva satisfait et souffla dessus; et voilà que le petit homme s'anima, grandit, agit, parla et devint un homme parfaitement bien formé"[24]).

„Les Michoacan du Mexique disent que le grand dieu Tucapacha fit d'abord l'homme et la femme avec de l'argile; mais lorsqu'ils allèrent se baigner dans la rivière, ils absorbèrent tant d'eau que l'argile dont ils étaient faits se désagrégea. Pour remédier à cet inconvénient, le Créateur se remit à la tâche et créa le couple humain cette fois-ci avec des cendres; le résultat ne fut pas encore satisfaisant. Enfin, résolu à parvenir à ses fins, il fit l'homme et la femme en métal. Sa persévérance fut récompensée. Ses créatures étaient parfaitement étanches; elles se baignèrent dans la rivière sans s'émietter et leur union fut l'origine de la race humaine" [25]).

„Les Acagchemen, Indiens de Californie, racontent qu'un être puissant appelé Chinigchinigh créa la race humaine avec de l'argile trouvée sur le rivage d'un lac: il créa un homme et une femme, dont les Indiens actuels sont les descendants" [26]).

„Certains Esquimaux d'Alaska racontent comment le corbeau fit la première femme avec de l'argile pour être la compagne du premier homme; pour faire les cheveux il attacha des herbes aquatiques derrière la tête; puis il battit de ses ailes l'image d'argile qui devint une belle jeune femme" [27]).

L'histoire d'après laquelle l'homme aurait été créé avec de l'argile se retrouve aussi en Amérique, aussi bien chez les Esquimaux que chez les Indiens, depuis l'Alaska jusqu'au Paraguay. C'est ainsi que les Esquimaux de Point Barrow (Alaska) parlent du temps où il n'y avait aucun homme sur la terre jusqu'au jour où un certain esprit nommé „à sé lu", et qui vivait à Point Barrow, fit un homme en argile, le plaça sur le rivage pour sécher, et lui insuffla la vie[28]).

„Les Bagobo tribu païenne du sud-est de Mindanao, disent qu'au commencement un certain Diwata fit la mer et la terre, et planta des arbres de plusieurs sortes. Après quoi il prit deux morceaux de terre, leur donna forme

---

23) BANCROFT, *The Native Races of the Pacific States*, 1875-1876, III, 78, chez FRAZER, *l.c.*, p. 13.

24) FRAZER, *l.c.*, p. 13.

25) HERRERA, *General History of the Vast Continent of America*, 1725-1726, III, 254. chez FRAZER, *l.c.*, p. 13.

26) BOSCANA, *„chinigchinich"*, dans: ROBINSON, *Life in California*, 1846, p. 247; chez FRAZER, *l.c.*, p. 12.

27) E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering Strait*, dans: *Eighteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, I, Washington, 1899, p. 454.

28) *Report of the International Expedition to Point Barrow*, Washington, 1885, p. 47; chez FRAZER, *l.c.*, p. 11.

humaine, et cracha dessus; c'est ainsi que furent créés l'homme et la femme. L'homme s'appela Tuglay, et la femme Tuglipung" [29]).

„Les Dayak de Sakarran, qui habitent la partie britannique de Bornéo, racontent que le premier homme fut créé par deux grands oiseaux. Ils tentèrent d'abord de faire des hommes avec des arbres; mais ce fut en vain. Ensuite ils les taillèrent dans le roc, mais les images ainsi faites ne parlaient pas. Alors ils façonnèrent un homme avec de la terre mouillée et infusèrent dans ses veines la gomme rouge du kampang. Après quoi ils l'appelèrent et il répondit; ils tailladèrent sa chair et le sang coula de ses blessures; enfin ils l'appelèrent Tannah Kumpok ou „terre modelée" [30]).

„Les habitants de Noo-Hoo-Ra, aux îles Kei, disent que leurs ancêtres furent façonnés avec de l'argile par le dieu suprême, Docadlera, qui insuffla la vie dans ces images d'argile" [31]).

„Les indigènes de Mallicollo, une des Nouvelles-Hébrides donnent le nom de Bokor au Grand-Etre qui pétrit en argile le premier homme et la première femme" [32]).

„D'après une tradition qui a généralement cours à Tahiti, le premier couple humain fut fait par Taaroa, le chef des dieux. Après avoir créé le monde, il créa l'homme avec de la terre rouge, qui fut la nourriture des humains jusqu'à ce qu'il eut créé l'arbre à pain. Certains ajoutent qu'un jour Taaroa appela l'homme par son nom; et que celui-ci étant venu, il l'endormit. Pendant son sommeil le Créateur lui enleva un os (ivi) dont il fit une femme, qu'il donna à l'homme pour être son épouse: ce furent les ancêtres du genre humain. Ce récit a été recueilli de la bouche des indigènes dans les premières années de la mission à Tahiti. Le missionnaire qui le rapporte ajoute: „Il m'a toujours semblé que nous avions à faire à une simple reproduction du récit mosaïque de la Création, reçu de la bouche de quelque Européen, et quoiqu'ils m'aient maintes fois répété que cette tradition existait parmi eux bien avant la venue des étrangers, je ne l'ai jamais cru. Certains ont également déclaré que le nom de la femme était Ivi, qu'ils prononcent comme Eve. Ivi est un mot aborigène, il ne signifie pas seulement os, mais aussi veuve, ou victime massacrée et tout porte à croire que le mot Ivi, ou Eve, est le seul élément aborigène dans cette histoire de la mère de l'humanité. Pourtant la même tradition [33]) a été trouvée dans d'autres parties de la Polynésie. C'est ainsi que les indigènes de Fakaofo ou Ile Bowditch disent que le premier homme fut formé d'une pierre. Celui-ci prit de la terre, modela une femme, puis ayant extrait une de ses propres côtes gauches il l'enfonça

---

[29]) L. W. Benedict, *Bagobo Myths*, dans: *Journal of American Folklore*, 26, 1913, p. 15; chez Frazer, *l.c.*, p. 9.

[30]) C. M. Pleyte, *Ethnographische Beschrijving der Kei-eilanden*, dans: *Tijdschrift van het Nederlands Aardrijkskundig Genootschap*, II, 10, 1893, p. 564.

[31]) Horsburgh, cité par Roth, *Natives of Sarawak*, 1896, p. I, p. 299 ss.; chez Frazer, *l.c.*, p. 8.

[32]) T. W. Leggatt, *Malekula, New Hebrides*, dans: *Report of the Fourth Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science, held at Hobart, Tasmania*, Jan., 1892, Hobart, 1893, p. 707 ss.; cité par Frazer, *l.c.*, p. 7.

[33]) Ellis, *Polynesian Researches* (1832-1936), I, p. 110 ss.

dans l'image de terre; alors celle-ci devint une femme vivante. Il l'appela Ivi ou „côte" et l'épousa; c'est de ce couple qu'est descendue toute la race humaine" [34]).

On signale également que les Maori ont pour croyance que la première femme fut faite avec les côtes du premier homme [35]).

„Le fait que cette histoire est tellement répandue en Polynésie donne à croire, contrairement à l'opinion de ELLIS, que ce n'est pas une simple répétition du récit biblique, enseigné par les Européens. Cependant, l'histoire d'après laquelle la première femme aurait été créée d'une côte du premier homme se rencontre ailleurs sous des formes tellement voisines du récit biblique qu'il est difficile de ne pas y reconnaître son influence. C'est ainsi que les Karens de Birmanie, disent que „Dieu créa l'homme et avec quoi ? Au début il créa l'homme avec de la terre et acheva l'oeuvre de la création. Il créa la femme, et avec quoi ? Il prit une côte à l'homme et créa la femme" [36]).

„Les Maori de la Nouvelle-Zélande racontent qu'un certain dieu, connu sous les différents noms de Tu, Tiki et Tané, prit sur le bord d'une rivière de l'argile rouge, la pétrit en la mélangeant de son propre sang et en fit une image de lui-même, avec les yeux, les jambes, les bras, en un mot *une copie exacte de la divinité*; après l'avoir achevée, il anima l'effigie d'argile, en lui soufflant dans la bouche et dans les narines; là-dessus elle naquit à la vie et éternua. L'homme que façonna le Créateur maori lui ressemblait tellement qu'il l'appela Tiki-ahua, c'est à dire l'*image de Tiki*" [37]).

„Les habitants de Nias, île située au sud-ouest de Sumatra, récitent aux danses qui accompagnent les funérailles d'un chef, un long poème décrivant la création. Dans ce poème, disposé en distiques rappelant la versification hébraïque, le second vers exprimant l'idée du premier sous une forme un peu différente, on lit que le dieu suprême Luc Zaho, se baigna dans une fontaine céleste, où il se reflétait dans l'eau claire comme *dans un miroir*. A la vue de son image dans l'eau, il prit de la terre, gros comme un oeuf, et en fit une figurine semblable à celles que les habitants de Nias font de leurs ancêtres. Il la mit ensuite dans une balance et la pesa; il pesa aussi le vent, puis le mit sur les lèvres de l'image; alors celle-ci parla comme un homme ou un enfant et Dieu lui donna le nom de Sibai. Mais bien que Sibai ressemblât à Dieu par sa femme, il n'eut pas de progéniture; et le monde était plongé dans les ténèbres, car il n'y avait ni soleil, ni lune. Dieu, ayant réfléchi, envoya Sibai sur terre, pour y vivre dans une maison faite de fougères arborescentes. Mais avant d'avoir eu femme ou enfant, il mourut un jour à midi. Cependant de sa bouche poussèrent deux arbres; ceux-ci bourgeonnèrent et fleurirent; mais le vent les secoua et fit tomber les fleurs sur le sol; et de ses fleurs vinrent les maladies. Dans la gorge de Siahi un arbre poussa, d'où est venu l'or; dans son coeur poussa un autre arbre, qui donna naissance

---

34) G. TURNER, *Samoa, Londres*, 1884, p. 300 ss.

35) NICHOLAS, *Voyage to New Zealand*, 1817, I, p. 59.

36) FRAZER, *l.c.*, p. 6-7.

37) R. TAYLOR, *Te Ika a Maui or New Zealand and its Inhabitants*, Londres, 1870, p. 117; cité par FRAZER, *l.c.*, p. 6.

aux hommes. En outre de son oeil droit surgit le soleil, et de son oeil gauche la lune" [38]).

H. Baumann [39]) a complété notre connaissance concernant la tradition du thème en Afrique: Ces données permettent d'établir que le thème a suivi les Hamites dans leurs migrations (Egypte, Soudan et Afrique centrale, peuples bantous). Appartenant au bloc négroïde de l'Asie du Sud et de la Mélanésie, les Hamites ont été mélangés avec les peuples pasteurs de l'Asie. Les Hamito-Sémites ont dû partir de l'Asie centrale vers l'Est de la Mésopotamie. Ils se sont rendus ensuite en Asie mineure et en Arabie, où Sémites et Hamites se sont séparés, les Hamites ayant continué leur chemin vers l'Egypte et l'Afrique du Nord, un de ces groupes ayant même occupé l'Afrique de l'Est. Les Sémites ont dû retourner vers le Nord [40]).

Ceci représente donc un second stade „préhistorique" du thème: originaire de l'Asie, il aurait été divulgué par les nomades vers l'Amérique du Nord, vers la Mésopotamie et vers l'Afrique.

„Das Formen des ersten Menschen aus einem bestimmten Material, sei es Erde, Lehm oder Holz, ist eine Aktion, die ganz besonders Himmelsgöttern allumfassenden Charakters zugesprochen wird... Stets auch wird der Vergleich mit dem Töpfern herangezogen. Man könnte sagen, dass die Idee direkt einer Kultur angehört, welcher die Töpferei seit langem bekannt ist. Da in Afrika einerseits nur wenige Völker dieses Handwerk nicht kennen — im Gegensatz zu anderen Erdteilen — andererseits aber recht alle Kulturen vorhanden sind, die diese Kunstfertigkeit der Theorie nach nicht kennen sollen, ist mit dieser These für die afrikanischen Völker nichts anzufangen. Im übrigen braucht ja noch gar keine eigentliche Töpferei bestanden zu haben, als die Idee vom Lehmformen gebildet wurde. Hamitische Viehzüchter z.B., welche ursprünglich keine Töpferei kennen, formen doch allgemein Kultbilder und Spielzeugtiere aus Lehm und tatsächlich: dieses Formen in Lehm ist in viel höherem Masze schöpferisch als das Töpfern! Wir müssen uns damit begnügen fest zu stellen, dass die Idee des Lehmformens sehr weit in Afrika verbreitet ist. Ich habe sogar versucht, nachzuweisen dass eine Reihe von Gottesnamen der Bantu mit der Wortwurzel -mbi (mba) diese Schöpfertätigkeit nach Art des Töpferns ausdrücken. Dahin gehören der „Kyumbi" der Saramo, Schambala und Pare, der auch fraglos neben anderen hier vorkommenden Gottesnamen das Vorrecht des Älteren hat. Dann sind hierherzurechnen: der „Mbanda" der Konde, der „Mumbi" der Kamba, der „Bumba" der Kuba, der „Mbombiwanda" und „Nzakomba" der Mongo-Kundu-Ngala-Stämme, vor allem aber auch der weitverbreitete Nsa-mbibegriff im nordwestlichen Bantusprachgebiet. Bei den Ila heisst ein Preisname Gottes direkt „Lulumba", d.h. der „Töpfer", und im Kidschagga gibt es ein Verbum „igumba", das zugleich schöpfen und Töpfe formen bedeutet. In der Sprache des Tschokwe, die ich 1930

38) H. Sunderman, *Die Insel Nias und die Mission daselbst*, Parmen, 1905, p. 65 ss, 200 ss.; chez Frazer, *l.c.*, p. 8-9.

39) H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen*, Berlin, 1936.

40) U. Schmidt, *Rasse and Volk*, I, 1946, passim.

besuchen konnte, gibt es zwei Worte, für „formen, bilden": kumba und kutenga. Das erstere reiht sich zwanglos in die Reihe der vorbenannten Begriffe ein; kutenga bildet noch „tengi" = Töpfer, und man ist versucht, das andere Verbum „kutanga" = „schöpfen" damit in Zusammenhang zu bringen... Auch die Nyamwezi haben einen Preisnamen für Gott, ähnlich den Ila: Muvumbi oder Muzumbi, was gleichbedeutend mit Töpfer ist (mavumba = Tonerde; nach Dahl)" [41]).

„Bei den Soko formt Zambi die Menschen aus weichem Fluszschlamm, denn aus dem Wasser kommt alles Leben (FRAESSLE, *Negerpsyche*, S. 72). Der Nsambi der Vili-Fiote-Völker soll die Menschen mit Töpfererde und Tierblut geformt haben (PECHUEL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango*, S. 267 ff.), ähnlich wie Ololume-Nyambi bei den Koko die Menschen aus seinem Blut geformt hat. Der Djakomba der Mongovölker „knetet" die Seelen im Walde. Im Mythus vom Selbstgewordenen bei den Songe bildet dieser mit Gott zusammen, um ihm seine Gleichrangigkeit zu beweisen, die Menschen aus Erde, wie man Töpfe macht, vermischt mit Speichel (FROBENIUS, *Atlantis* 12, S. 159). Die Tusi von Ruanda erzählen sich, dass das erste Paar im Paradies steril war, dass sie Gott um Abhilfe baten und dass dieser Lehm und Speichel nahm und eine kleine Menschenfigur daraus formte. Diese sollte die Frau neun Monate lang in einem Topf legen und jeden Morgen und Abend Milch hinzu schütten... Der Urezhwa (Leza) der Yeye bildete die Menschen aus Lehm und setzte dann Leben in diese Lehmbilder (EDWARDS, *Folk. Journal* 276, 1880, S. 34 ff.)" [42]).

„Und nun dieselbe Schöpfungsidee bei den Sudanvölkern. Im ersten Kapitel erwähnte ich schon die Jukun, deren Erdgottheit „Ma" wohl das erste Paar aus der Erde holte, aber noch heute aktiv im Schöpfen tätig ist, da sie, vor dem Himmelsgott Chidong sitzend, wie der altägyptische Khnumu Menschen aus Lehm formt, wie man Töpfe verfertigt. Dieselbe Verhältnisse konnten wir bei den Jen feststellen, und die Yungur nördlich des Benue nennen Gott „Edgunda", d.h. „Töpfer" oder „Bildner". Gerade jenes noch heute aktive Formen von Menschen wird fast stets erwähnt, wenn von Göttern die Rede ist, die Menschen aus Lehm oder Erde bilden. Hinegba, der Hochgott der Kwotto, schuf den Mann aus Erde; als er aber müde wurde und die Kräfte ihn verliessen, schuf er das schwächere Weib (WILSON-HAFFENDEN, *Journal of the African Society*, 27, 1928, S. 145). Im Westsudan haben die Konno (WILLIAMS, *ibid.*, 278, 8, S. 292) eine Mythe, derzufolge Gott die ersten Menschen aus vier Lehmklumpen, die er über Nacht in Hütten versteckte, geschaffen habe. Im Ostsudan sagen die Shilluk (HOFMAYR, *Die Shilluk*, S. 241), dass Jwok schwarze und weisse Erde nahm, um daraus Menschen zu formen (ähnliche Vorstellungen bei den südwestafrikanischen Ambo). Obwohl die Dinka Fett statt Lehm in ihrem Mythus einsetzen, bleibt die Uridee des Lehmbilden bestehen. Abuk, die Frau des Ahnengottes Dengdit, machte Männer und Frauen aus einem Fettklumpen;

---

41) BAUMANN, *l.c.*, p. 203.
42) BAUMANN, *l.c.*, p. 204

sie erwärmte diesen über dem Feuer und bildete die Formen, ähnlich wie die Dinka „would moist clay" (CUMMINS, *Journal of the Anthropological Institute of Great-Britain and Ireland,* Bd. 34, 157 f.). Auch der Lendugott, Gindri formt die ersten Menschen aus dem Erdschlamm oder Ton (v. BOESCH, *Anthropos,* 1928, S. 989). Die Yoruba nennen den Gott Obatalla auch Almorere, d. h. „owner of the best clay". Er formt Menschen aus Lehm und die Kinder im Mutterschoss (ELLIS: *The Yoruba-speaking Peoples,* S. 39). Die Eghap-Bagam (MALCOLM: *Folklore,* 33, 1922, S. 355 ff.) glauben dass ihr Hochgott Mbomvei das Erschaffen der Menschen den niederen Göttern, die er berief, überliess. Jeder Lebende hat einen solchen „mbop" als persönlichen Schöpfer. Es heisst, dass der erste mbop von Mbomvei aus Lehm in Menschengestalt geformt wurde..." [43]).

Ceci nous amène aux premiers débuts des hautes cultures archaïques, la culture précéramique. L'invention du pic et des premiers éléments de l'agriculture dans les terres fertiles a favorisé la transformation des peuples nomades en peuples agriculteurs. Cette lente transformation, a été le prélude d'un développement culturel, politique et littéraire, non sans heurts cependant, comme en témoignent les récits sumériens de la dispute de DUMUZI et de ENKIMDU, le dieu des pasteurs et le dieu des laboureurs, ainsi que le récit biblique de Caïn et d'Abel [44]). Ce développement était aussi dû à d'autres antécédents comme les cultures mégalithiques, qui connaissaient la poterie et qui se transportaient par la mer. Déjà pendant le néolithique le thème aurait trouvé un terrain d'expansion jusqu'en Europe. Ce sont les Eddas qui nous ont conservé les vestiges de ces migrations:

Je vous invite à m'écouter, êtres sacrés,
Puissants et humbles descendants de Heimdall:
Tu veux, ô Alfadir, que je révèle les destinées primitives
Des dieux et des hommes, les plus anciennes dont j'ai souvenance.
Je me souviens des géants nés à l'aurore des temps,
De ceux qui jadis m'ont donné naissance.
Je connais neuf mondes, neuf domaines couverts par l'arbre du monde,
Cet arbre sagement édifié qui plonge jusqu'au sein de la terre.
C'était au commencement des temps où Ymir vivait.
Il n'y avait ni sable ni mer ni ondes rafraîchissantes;
On' ne voyait ni terre ni voûte céleste.
C'était un abîme béant, sans végétation nulle part.
C'était avant que les fils de Bur eussent soulevé la croûte terrestre
Et créé le splendide séjour de Midgard.
Le soleil luisant du sud brillait sur les rocailles du domaine:
Alors le sol se couvrit de plantes verdoyantes.
Le soleil du sud, compagnon de la lune,
Etendit la main droite sur les bords du ciel,
Le soleil ne connaissait pas sa route;
La lune ne connaissait pas son pouvoir;
Les étoiles ne connaissaient pas leur emplacement.
Tous les dieux montèrent sur leurs sièges de juges;
Les sacro-saintes divinités tinrent conseil:

---

43) BAUMANN, *l.c.,* p. 204.
44) *Ancient Near Eastern Texts,* ed. J. B. PRITCHARD, Princeton, 1950, p. 41.

Elles réglèrent l'heure du matin et le milieu du jour,
L'après-midi et le soir, pour mesurer le temps.
Les ases s'assemblèrent dans les plaines d'Ida.
Ils édifièrent des sanctuaires et des temples;
Ils établirent des fournaises, forgèrent l'or.
Façonnèrent des tenailles et confectionnèrent des outils.
— Rien ne leur manquait en fait d'or —
Jusqu'au jour où arrivèrent de Jotünheim
Trois filles géantes douées d'un pouvoir supérieur.
Tous les dieux montèrent sur leurs sièges de juges,
Les sacro-saintes divinités tinrent conseil pour savoir
Comment on allait créer le groupe de nains
Avec le song de Brimir et les os de Blaïn.
Alors fut formé Modsognir, le plus célèbre
De tous les nains, en même temps que Durin.
Les dieux façonnèrent d'argile quantité de nains
De forme naine, sur le plan de Durin.
17 — Un jour, trois ases puissants et charitables
Sortirent des rangs de cette troupe pour regagner leur demeure.
Ils trouvèrent sur le rivage Ask et Embla,
Qui étaient sans force encore et sans destination.
Ceux-ci ne possèdaient pas d'âme; ils n'avaient ni raison,
Ni vie, ni mouvement, ni beau teint.
Odin leur donna une âme, Hönir leur donna la raison,
Lodur leur donna la vie et le beau teint. [45])

La Mésopotamie, l'Inde, l'Egypte se détachent tout de suite comme centres de haute culture. Euphrate, Indus, Nil, trois fleuves, favorisant comme moyens de communication, la navigation et le commerce, et comme fertilisateurs la culture du sol, attiraient des populations stables qui se concentreraient bientôt en de petits états. Avec Sumer, Mohenjo-Daro, la première Dynastie nous entrons déjà dans la période historique. Notons aussi que la représentation de Dieu comme un dieu potier ainsi que l'invention même de la poterie semblent à priori devoir se localiser dans les pays chauds aux abords d'un fleuve, lieux plus propices à manifester les qualités que l'argile acquiert sous l'influence de la chaleur. Ainsi nous trouvons au troisième millénaire une véritable communauté culturelle archaïque qui englobait l'Inde, l'Egypte, la Mésopotamie. Il est prouvé que des relations culturelles et commerciales existaient déjà entre Sumer et Mohenjo-Daro, entre Sumer et le Pays des Pharaons. FRANKFORT a découvert notamment lors des fouilles à Tell-Asmar un sceau provenant de l'Inde et dont la date généralement acceptée est de l'an 2400 avant J.-C. Des sceaux du même modèle ont été retrouvés à Mohenjo-Daro [46]).

E. MACKAY admet que la route de la mer vers Sumer était probablement très fréquentée. De plus le type humain dolichocéphale retrouvé à Mohenjo-Daro ressemble beaucoup au type retrouvé par WOOLLEY à Al'Ubaid et par MACKAY à Kish [47]).

---

45) F. WAGNER, *Les poèmes mythologiques de l'Edda*, Liège, 1936, p. 82-84. *Edda, Völuspâ*, 1-19.
46) E. MACKAY, *Early Indus Civilisations*, Londres, 1948, p. 146 ss.
47) Ibid., p. 151-153.

M. Wheeler cependant conclut seulement à une communauté d'origine: „The civilisations alike of the Twin Rivers and of the Indus converge retrospectively in the vast massif which extends from the Himalaya and the Hindu Kush westwards across Iran into Anatolia. In this mountanious zone, broken by patches of steppe and stony plateau, a great variety of small related cultures developed in the fifth millennium to the capacity of a restricting environment, and from that zone certain of the more enterprising of them began to escape southwards and south-westwards into the riverine plains, there to encounter simultaneously unprecedented problems and opportunities" [48]).

Le premier texte conservé est un texte sumérien: les dieux demandent la création de l'homme; il leur faut des serviteurs. Le procédé est simple, on formera des hommes dans l'argile [49]). Plus tard les textes accadiens ajouteront: „selon l'image des dieux".

Si l'on admet, avec Albright, que les scribes accadiens vers l'an 2000 avant J.-C., ont utilisé des textes sumériens qui nous conservent des traditions qui remontent au moins au 4me millénaire, on aurait tort de ne pas voir dans cette citation sumérienne un des prototypes de cette série interminable de textes anthropologiques concernant la création de l'homme à l'image de Dieu [50]).

En effet, le Sumérien a été pour le moins pendant 1000 ans la seule langue écrite de la Mésopotamie (circa 3500-2500). De plus, il est demeuré pendant 2500 ans la seconde langue de l'Asie occidentale. Aux environs de 1400 on l'apprenait encore dans les écoles de Syrie et d'Asie mineure, aussi bien que dans celles de Mésopotamie et de Susiana [51]).

Bien que les Sémites ont dû commencer leur immigration en Mésopotamie longtemps avant la fin du 4me millénaire, il est pratiquement exclu qu'ils auraient apporté ces traditions anciennes aux Sumériens, parce que l'influence sumérienne a dominé sans conteste pendant toute cette période la vie culturelle du proche Orient.

Au récit du déluge, p. ex., récit rédigé en Mésopotamie et qui appartient au même contexte biblique que le thème de l'image, on peut aisément fixer un terminus post quem: notamment la période de la culture d'irrigation, avant laquelle la Mésopotamie n'était pas habitée, aux environs de l'an 4000 avant le Christ.

Les allusions à la culture primitive dans le récit nous renvoient à la toute première période sumérienne, qui est même peut-être une période suméro-sémitique [52]) et dont les restes ont été découverts sous presque toutes les

---

[48]) M. Wheeler, *The Indus-Civilization (The Cambridge History of India,* suppl.), Cambridge, 1953, p. 93.

[49]) S. N. Kramer, *Sumerian Mythology,* Michigan, 1947², p. 30.

[50]) W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity,* Baltimore, 1946.

[51]) *Ibid.,* p. 9.

[52]) C. L. Woolley, *The Sumerians,* Oxford, 1929, p. 6 ss.

anciennes villes sumériennes comme Ur, Erech, Lagash, Eridu, etc. Ainsi nous possédons un terminus ante quem [53]).

Si on peut dater le récit du déluge des environs de l'an 4000 av. J.C., il n'est pas improbable que des récits qui appartiennent au même contexte soient de la même période. Si le texte sumérien, que nous possédons, ne nous permet pas d'affirmer rien de plus, les textes accadiens nous confirment par certains détails typiques que le thème de la formation dans l'argile et plus probablement la précision concernant la formation „selon l'image", est primitif, sans que la version accadienne typique dépasse néanmoins les limites de l'histoire sémito-sumérienne de la Mésopotamie.

En effet, dans la période qui suivit l'ancienne culture, les Sumériens possédaient déjà une écriture qui avait dépassé le stade purement pictographique [54]). On écrivait avec un stylus sur des tablettes d'argile. Détail important. Si, dans un texte accadien, le dieu dessine d'abord sur une tablette d'argile l'image de l'homme qu'il se propose de créer, il est clair que cette version ne peut être antérieure à l'invention de l'écriture, qu'elle en est probablement contemporaine et qu'il faut la dater des environs de l'an 3500 av. J.C. Cette précision du récit de la formation à partir du limon est donc une addition, une version secondaire, plus évoluée: le dieu-scribe succède au dieu-potier.

Une seconde indication nous mène loin au-delà du terminus ante quem que nous avions fixé. Dans le Poème accadien de la Création nous avons été frappé par la technique particulière de la fabrication de l'homme: „Mardouk à la surface des eaux tressa une claie. Il créa de la poussière et la mélangea avec la claie". Or ce n'est pas le potier qui utilise des claies! Il s'agit ici d'une technique qui consiste à enduire d'argile un bâti de roseaux. Cette technique est déjà attestée par l'archéologie pour la période précéramique du néolithique de Jéricho (6000-5000 av. J. C.). On a trouvé en effet de petites statues, formées dans le limon, petits groupes cultuels, composés d'homme, femme et enfant, fabriquées en étendant une argile gypseuse sur une espèce de squelette fait de roseaux [55]). Notons qu'il ne s'agit pas encore d'une véritable claie. C'est une découverte archéologique aux environs d'Ur en pays sumérien qui nous fournira la clef du problème.

Prés d' Ur, à Al-Ubaïd, on découvrit un village primitif de la période de la poterie peinte: quelques petites chaumières sur une colline basse: les murs consistaient en des claies de roseaux, fixées entre des supports en bois et enduites de poix ou d'une épaisse couche d'argile, les toits plats étaient faits d'argile étendue sur des nattes.

C'est bien la technique décrite dans le Poème de la Création. Malheureusement il est difficile de dater même approximativement le village d'Al-Ubaïd; la présence de la poterie peinte semble indiquer qu'il existait déjà

---

53) A Kish on a même cru retrouver les couches alluviales d'une grande inondation, identifée avec déluge. Cf. G. Lambert, *Il n'y aura plus jamais de déluge*, dans: *Nouvelle Revue théologique*, 77, 1955, p. 693-724.

54) Albright, *l.c.*, p. 99.

55) Albright, *l.c.*, p. 95.

longtemps avant le temps semi-historique illustré par les fouilles d'Ur et de Kish [56]).

Si WOOLLEY a raison, les premiers habitants des marécages mésopotamiens auraient été des accadiens-sémites, aussitôt rejoints par les sumériens.

A cause des fouilles de Jéricho nous devons reculer le terminus post quem probable de cette présentation jusqu'au néolithique précéramique. Même alors cela ne vaudrait que pour cette forme précise de la tradition.

Les statues en argile n'étaient certainement pas les premières images et statuettes faites par la main de l'homme. Elles avaient été précédées au Paléolithique (cir. 20.000-10.000 av. J.C.) par des statuettes en pierre, en os et en ivoire [57]). Celles qu'on a retrouvées représentent des femmes nues et elles servaient vraisemblablement d'amulettes de fécondité.

Pour l'idée de l'image même les indications linguistiques pourraient bien nous conduire jusqu'au dixième millénaire avant le Christ.

En sumérien il existe une racine „IM" composé de deux signes dont le premier signifie: tempête, et le second: vent (?) Cet idéogramme signifie tout ce qui a une connexion avec la tempête et les éléments. Le développement ultérieur de la signification est clair: tempête, pluie, boue, objet fabriqué avec du limon (tablette), construire (l'argile était le matériel principal pour la construction), façonner [58]). Ce mot sous la forme de NI_2 signifie aussi: corps, par dérivation de la signification: façonner (Assyr. pataqu). Si le mot „IM" en Sumérien se réfère au façonnement dans le limon, il en reste cependant un autre qui signifie „image" et dont la lecture est incertaine: Alaam, ça-la-am (BRUNNOW) ou Alana (HROZNY). Une partie du signe semble signifier: déposer [59]). Si on suit BRUNNOW, on serait en présence du correspondant de *salmu* en assyrien, *selem* en hébreu, de *salam*, couper, tailer, comme est dérivé en grec τύπος de τύπτειν tailler.

---

56) C. L. WOOLLEY, *The Sumerians*, Oxford, 1929, p. 12-16:
„Upon a low mound rising above the level of the flooded land there was planted a village made up of little huts whose walls were of reed matting stretched between wooden uprights and waterproofed with pitch or with a thick mud plaster; their roofs were flat, of mud spread over mats supported by cross beams, or else arched like those of many modern huts in the district, in which bundles of tall reeds tied together serve instead of the wooden uprights and the tops of each facing pair are bent inwards and lashed together so as to form a series of arches, then horizontal ribs of reed are tied to these and reed mats laid over the whole ... It is impossible to assign even an approximate date to the village settlement of Al-Ubaïd; only the presence of the painted pottery shows that it must have flourished very long before the semi-historic age which is illustrated by the excavations of Kish and Ur ... One must picture the opening stage (of human occupation) as one in which isolated settlers ventured into the drying march, put up their reed huts on natural islands or raised them on just such platforms of reeds and mud as are described in the Babylonian Epic of Creation, according to which Marduk kneaded clay and spread it over a mat made of rushes which he laid on the face of the waters, and began to cultivate their little patch of ground, trenching it for drainage or digging channels for its more regular irrigation... With the advent of the Sumerians... a further development took place..."

57) ALBRIGHT, *l.c.*, p. 92.

58) J. D. PRINCE, *Materials for a Sumerian Lexicon*, Leipzig, 1905, p. 189-190.

59) *ibid.*, p. 29.

Ces indications sont trop incertaines pour fonder sur elles une hypothèse. Toutefois elles nous renseignent sur les premières origines du concept même de l'image.

En Egypte les dieux Chnum et Ptah sont considérés depuis les premières origines du règne des Pharaons comme les créateurs de l'homme; ils les forment sur une roue de potier. Chnum était vénéré dans l'île d'Elephantine et dans la région limitrophe de la Nubie, comme potier qui façonne chaque enfant nouveau-né [60]).

Chnum était aussi vénéré ailleurs, en dehors de la région des cataractes. Entr'autre dans la ville Herwer en Egypte centrale, près du Bénihassan actuel. Ici la compagne de Chnum était Heket, la déesse à tête de grenouille. Cette déesse l'accompagne partout où Chnum est représenté comme le créateur des hommes ; aussi bien dans les représentations où il façonne une figure humaine sur un tour de potier que dans les textes qui se réfèrent à la naissance du roi [61]).

A Memphis on vénérait aussi le dieu Ptah, qui personnifie la terre, apparue dans l'Océan primitif, comme le Potier des Potiers, patron des artistes et Créateur du monde, Père de tous les dieux [62]).

Comme chez les accadiens le dieu des potiers devient plus tard un dieu-architecte, dessinant les plans de la création et l'image de l'homme [63]).

Louvain H. SOMERS, S.J.

60) Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin, 1934, p. 44 et 54.

61) Sethe, s.v. Chnoubis, RE, p. 2351.

Hymne à Chnum (Brugsch, *Thesaurus*, 627):
O Du, dessen Eigenschaft die eines belebenden Bildners ist, —
O Du, der trefflichen Herzens bist, weil das Zerstören dein Abscheu ist,
O Du, der auf der Töpferscheibe bildest an der Spitze von......
O Du, Herr des Schicksals, der ernährt, der auf dem Gebärstuhl aufzieht — ......
O Du, den alle die auf deiner Töpferscheibe hervorkommen preisen......

Cfr A. M. Badawi, *Der Gott Chnum*, diss,. Glückstadt, 1937, p. 38. Isis dit au jeune roi: „Dich hat Chnum mit seinen Händen geformt und Ptah hat deinen Leib gebildet" (*Mar. Abydos*, I, 35): Badawi, *l.c.*, p. 53.

Amenenope, scribe du cadastre, (Nouvel-Empire), qui a laissé à son fils un livre contenant 30 maximes de sagesse, livre important qui a exercé une influence sur la composition des Proverbes de Salomon, affirme que „l'homme n'est que de l'argile et de la paille et Dieu est son architecte......" (Erman, *l.c.*, p. 162).

62) A. Erman, *Ibid.*, p. 26 et 89.

63) A. M. Badawi, *Der Gott Chnum*, diss., Glückstadt, 1937, p. 57.

ENIGE GEDACHTEN OVER HET „PERSOONLIJK" KARAKTER VAN CHRISTUS' MENSELIJKE NATUUR*)

Het is u allen wel voldoende bekend, dat in de hedendaagse christologische reflectie grote aandacht wordt geschonken aan het *persoonlijk* karakter van Christus' menselijke natuur. Laat ik slechts twee factoren in herinnering roepen die hieraan hebben medegewerkt en die overigens innig samenhangen: de „assumptus-homo-theologie" van de franciskaan DEODAT DE BASLY († 1937) en de levendige gedachtenwisseling rondom de menselijke psychologie van Christus. Pater DEODAT wil het volledig mens-zijn van Christus veilig stellen: Christus als mens (dus het schepsel dat hij de „assumptus homo" noemt) is voor hem een autonoom „ik" („je", „moi", „quelqu'un") en in de orde van het handelen een autonoom „principium quod". Hij spreekt liever niet van Christus' „mensheid"; dit vindt hij te abstract voor de „assumptus homo". Om dezelfde reden houdt hij niet van „menselijke natuur", noch van „hypostatische vereniging". Ook moet DEODAT niets hebben van „organum" of „instrumentum divinitatis": dit verzakelijkt de „aangenomen mens". Kortom: God en mens in Christus zijn volgens DEODAT twee onderscheiden iemanden („un autre et autre quelqu'un") die tezamen de éne Persoon van Christus uitmaken: „C'est le TOUT..., qui est la personne du Christ. C'est ni le Verbe, ni l'Assumptus Homo, mais ce TOUT — là que les deux, unis, font: persona Christi". U weet dat in 1951 het werk van zijn ordebroeder en voornaamste medestander, Léon SEILLER, „La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne", op de index werd geplaatst en dat in hetzelfde jaar de encycliek „Sempiternus Rex" in een beroemd geworden passage de opvatting veroordeelde van degenen die „humanae Christi naturae statum et conditionem ita provehunt, ut eadem reputari videatur subiectum quoddam sui iuris, quasi in ipsius Verbi persona non subsistat" [1]). Het is een dwaling, aldus deze encycliek: „duo in Christo poni individua, ita ut aliquis ‚homo assumptus' integrae autonomiae capax, penes Verbum collocetur".

Zien wij het goed, dan is het wel voornamelijk aan deze gezagvolle uitspraak te wijten, dat de discussie over het *persoonlijk* karakter van Christus' menselijke natuur zich terugtrok op louter psychologisch terrein en dat men zich nu vooral bezig houdt met de vraag: moet men in Christus althans een formeel menselijk *„psychologisch* ik" aannemen?

Nu wil het ons voorkomen, dat een van de gronden, zoniet de diepste grond, van de heden ten dage veelverspreide theologische mening, dat aan Christus een menselijk „psychologisch ik" moet worden toegekend dat toch

---

*) Inleiding gehouden op een theologisch symposion te Maastricht, 21 jan. 1959.

[1]) *AAS* 43 (1951) 638.

niet een menselijk „ontologisch ik" zou zijn, deze is: men schrikt er voor terug om aan Christus' menselijke natuur een menselijk ontologisch „persoonlijk zijn" toe te kennen en zoekt nu, om Christus' volledig mens-zijn toch te sauveren, een compensatie in een niet zelden overdreven beklemtoond menselijk „bewustzijn", gecentreerd in een formeel menselijk „psychologisch ik". M.a.w. het heden zo actuele vraagstuk „Welches Ich spricht in Christus" [2]) zal o.i. nooit een bevredigend theologisch antwoord vinden, zolang men de psychologische vraag uit haar ontologisch verband blijft losrukken, en zolang men zich niet weer rustig durft bezinnen op de ontologische vraag naar het „persoonlijk zijn" van Christi menselijke natuur. Over deze laatste vraag zou ik dan ook in dit symposion enige gedachten naar voren willen brengen.

1. In de theologische explicitatie der hypostatische vereniging valt niet zelden een zekere tendens te constateren tot „verzakelijking" van Christus' menselijke natuur. Een eenzijdige nadruk op de geloofsleer, dat er in Christus één persoon is, namelijk de goddelijke Persoon van het Woord, heeft dit zeker mede in de hand gewerkt. Eveneens de overigens voortreffelijke benaming van Christus' mensheid als „organum seu instrumentum divinitatis". Eveneens de traditionele vergelijking van de eenheid tussen Godheid en mensheid in de éne Christus met de eenheid tussen ziel en lichaam in de éne mens. Eveneens het hiermee nauw samenhangende beroep van vele theologen op een quasi-formele causaliteit van de Logos op Christus' menselijke natuur ter verklaring van de „unio hypostatica". Tegen deze „verzakelijkende" tendens zouden wij met klem willen poneren, dat Christus' menselijke natuur *menselijk persoonlijk* is, en dit niet ofschoon, maar juist *omdat* zij gedragen wordt door de goddelijke Persoon van het Woord: „deificata non est perempta, salvata est autem magis" [3]).

Beginnen wij met de luciede uitspraak van Sint THOMAS: „naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam" (*S. Th.* III, 4, 2 ad 2). Christus' mensheid is dan ook niet *minder* „autonoom" en „sui iuris" dan de onze, integendeel: „étant *iuris Verbi,* elle n'en est que mieux *sui iuris,* mais *iure divino*", zegt MERSCH terecht [4]). Noemt men Christi mensheid „instrument" van zijn Godheid, dan houde men met Sint THOMAS voor ogen niet alleen dat zij „instrumentum coniunctum" is (zoals het lichaam dit is t.o.v. de ziel), maar ook „instrumentum animatum" (vgl. III, 7, 1 ad 3; coll. I-II, 68, 3 ad 2 en III, 64, 8 ad 1): „Dieu n'utilise pas son corps, sa bouche, ses mains, comme un violoniste utilise un archet. L'humanité du Christ n'est pas comme un gant dont la divinité serait la main, elle est elle-même animée, elle comporte les facultés spirituelles d'intelligence et de volonté libre, vraiment libre. Pour nous pardonner nos péchés,

---

[2]) Rudolf HAUBST, in: *Trierer Theol. Quartalschr.* 66 (1957) 1-20.
[3]) Conc. Constplt. III; DENZ. 291.
[4]) *La Théologie du Corps mystique,* Paris-Bruxelles, 1944, I, p. 266.

nous communiquer la grâce, nous rendre la vie, Dieu utilise, non seulement les paroles et les gestes, mais l'intelligence et la volonté *libre* du Christ" [5]). Ja men mag en moet haar o.i. „menselijk *persoonlijk*" noemen. Hoe zou Hij anders „middelaar" kunnen zijn, d.w.z. ook werkelijk vertegenwoordiger van ons, autonome vrije menselijke personen tegenover God? Christus, aldus Karl RAHNER, verschijnt ons in de Schrift „als der messianische Mittler und so als der wahrhafte Mensch ..., der, in freiem menschlichem Gehorsam vor Gott auf unserer Seite stehend, Mittler ist und zwar nicht nur in der ontologischen Vereinigung zweier Naturen, sondern Mittler durch sein Handeln, das sich auf Gott (als Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters) richtet und nicht *bloss* als Handeln Gottes in und durch eine rein instrumental gefasste menschliche Natur gedacht werden kann, die dem Logos gegenüber ontologisch und moralisch rein passiv wäre" [6]). Zowel in de spiritualiteit als in de theologie, ook van onze dagen, met name in de Mariologie, bemerkt men hier en daar de gevaarlijke neiging om dit te vergeten; vgl. b.v. de bekende publikaties van H. M. KÖSTER „Die Magd des Herrn" [7]) en „Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage" [8]) die, op grond van het feit dat Christus geen menselijke *persoon* is noch *verlost* behoeft te worden, herhaaldelijk concludeert: „Damit wird für ihre (Maria's) Gestalt ein unermesslicher Eigenraum frei". Maar zoals wij reeds zeiden: dat Christus geen louter menselijke persoon is, betekent niet de *afwezigheid* van menselijke perfectie, maar integendeel de *aanwezigheid* van bovenmenselijke, god-menselijke perfectie, die bestaat in de „unio ad divinam Personam"; en hoe God „Hem die geen zonde gekend heeft, voor ons (*huper hêmôn)* zonde gemaakt heeft, opdat wij gerechtigheid Gods zouden worden in Hem (*en autôi*)" (2 Kor 5, 21), daarover hebben wij elders uitvoerig gehandeld [9]).

Wij vragen ons af, of er niet veel voor te zeggen zou zijn — juist om het volmenselijk, vrij, autonoom, autodeterminatief (zelfbepalend), ja innerlijk „persoonlijk" karakter van Christus' mens-zijn te doen uitkomen —, dat wij in plaats van het te eenzijdig *zakelijk* klinkende „*instrumentum* divinitatis" het meer *personalistisch* klinkende „*minister* divinitatis" gingen gebruiken, mits men door de toevoeging „coniunctus" het „een op zichzelf staande persoon zijn" maar aan deze „dienaar" ontzegt (zoals men door de toevoeging „coniunctum" het „een op zichzelf staande hypostase zijn" aan dat „werktuig" ontzegt). Ieder mens is, als schepsel, juist in datgene wat hij zelf is, van God. En hoe inniger een mens verenigd is met dit Beginsel, deze Oergrond van zijn mens-zijn, des te meer realiseert hij de *eigen* perfectie van het mens-zijn. Nu leert het geloof, dat er een menselijke natuur bestaat, die hypostatisch met Gods Woord verenigd is. In deze Godmens moeten wij dus de eigen perfectie van het mens-zijn in volstrekt hoogste mate verwerke-

---

[5]) Yves CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Bruges, 1952, p. 64.
[6]) *Schriften zur Theologie*, I, p. 181 v.
[7]) Limburg, 1947.
[8]) Limburg, 1950.
[9]) Zie het derde deel van ons boek: *Eén Lichaam en één Geest*, Utrecht-Antwerpen, 1958.

lijkt vinden. De Godmens bezit dus in allerhoogste graad het formeel menselijk „zijn", de formeel menselijke autonomie, het formeel menselijk „persoonlijk zijn".

Maar is dit nu wel werkelijk een formeel *menselijk* „persoonlijk zijn", terwijl de Persoon van Christus toch de *goddelijke* Persoon van het Woord is? Het antwoord kan o.i. slechts bestaan in een volmondig: ja! Waarom moet ik van mijn menselijke natuur zeggen, dat haar perfectie van „persoonlijke" aard is? Omdat zij de natuur is van mij, die een „persoon" ben. En waarom moet ik zeggen, dat deze perfectie van formeel „menselijke" persoonlijke aard is? Omdat het gaat over de perfectie van een formeel „menselijke" natuur, en niet b.v. van een engelennatuur. Waarom moet eveneens van Christus' menselijke natuur worden gezegd, dat haar perfectie van „persoonlijke" aard is? Omdat ook deze menselijke natuur toebehoort aan een persoon, de goddelijke Persoon van het Woord; hoe zou de Persoon van het Woord haar eigen menselijke natuur niet innerlijk „personaliseren"? En waarom moet men ook van deze perfectie zeggen, dat zij van formeel „menselijke" persoonlijke aard is? Omdat het ook hier gaat over de perfectie van een waarlijk formeel „menselijke" natuur, en niet b.v. van de goddelijke natuur. Wat dit menselijk „persoonlijk zijn", dat Christus' menselijke natuur ontleent aan haar hypostatische vereniging met de Logos (en dat daarom óns menselijke „persoonlijk zijn" onvergelijkelijk transcendeert), voor Christus' menselijke natuur *t.o.v. ons* betekent, hierover elders meer [10]). Nu slechts een enkel woord over de betekenis, die dit menselijk „persoonlijk zijn" voor Christus' menselijke natuur heeft *t.o.v. de Persoon zelf van de Logos.*

2. In de grote dogma's, die bepalend zijn voor ons theologisch begrip van „persoon" en „persoonlijk" (het trinitaire dogma, het dogma van de verlossende menswording, het ekklesiologisch dogma), worden wij telkens geconfronteerd met een wijze van „zijn" en „één-zijn", die wij misschien nog het kortst en het duidelijkst kunnen karakteriseren als „in-één-zijn" of „communio" (men noemt ze ook „circuminsessio" of „circumincessio" of „perichoresis personalis"). En het is telkens de derde Persoon van de allerheiligste Drieëenheid, de H. Geest, die hierbij een geheel speciale rol vervult: Hij is t.o.v. dit „in-één-zijn" als het ware „de Band in Persoon". De volstrekt éne God openbaart zich aan ons als „in-één-zijn" van drie goddelijke Personen; en de H. Geest is de Band-in-Persoon tussen Vader en Zoon, die voortkomt uit Vader en Zoon; Hij is het „*Wij*-in-Persoon" van het „Ik" en het „Gij" dat Vader en Zoon t.o.v. elkander zijn. Dit „in-elkaar elkaar-zijn", verbonden door de Persoon des H. Geestes, treffen wij ook aan in de „Ecclesia de Trinitate", in de Kerk van Christus, waaraan God door de verlossende menswording van de Logos zijn innerlijk trinitair leven formeel mededeelt: „opdat zij allen *één* zouden zijn zoals Gij, Vader, *in* Mij en Ik *in* U; opdat ook zij *in* ons zouden zijn... ; ...opdat zij *één* zouden zijn gelijk Wij *één* zijn: Ik *in* hen en Gij *in* Mij, opdat zij volmaakt *één* zouden blijken" (Joh 17, 21-23; etc.); en, zoals wij elders overvloedig lieten zien:

---

10) Zie: *Eén Lichaam en één Geest,* ibid.

het is wederom de Persoon van de H. Geest, de „Ziel" van het mystieke Lichaam van Christus, die hier de Band is tussen de leden van de Kerkgemeenschap onderling en tussen dit mystieke Lichaam en zijn verheerlijkt Hoofd [11]). Nu weten wij enerzijds dat, bij het tot stand komen van de „unio hypostatica" in Maria's schoot, het wederom de Persoon van de H. Geest is, die op geheel speciale wijze deze vereniging bewerkt (vgl. Lk 1, 35); anderzijds dat deze verlossende menswording beginsel en model is („spectatissimum exemplar" zegt PIUS XII in de encycliek „Sempiternus Rex" van 8 sept. 1951) [12]) van de eenheid van het mystieke Lichaam ; en ten derde dat de „unio hypostatica" de vereniging is van een menselijke natuur, die *formeel menselijk persoonlijk* is, met de Persoon van de Logos. Wijst dit alles er niet duidelijk op dat deze „unio" een „communio" is, een persoonlijk „in-één-zijn" van deze persoonlijke menselijke natuur en de Persoon van Gods Woord, met de H. Geest als de goddelijke „Band in Persoon" ? [13])

In dit licht menen wij het „ipsa assumptione creatur" van AUGUSTINUS en LEO DE GROTE als volgt te kunnen expliciteren: de Persoon van de Logos actueert de menselijke natuur van Christus tot een dusdanig menselijk „persoonlijk in-één-zijn" met Hemzelf, dat er één godmenselijke Persoon bestaat: de Persoon van de mensgeworden Logos; en dit geschiedt uit de kracht van de H. Geest, die als de „eerste Gave" en als de goddelijke „Band-in-Persoon" aan deze mensheid geschonken wordt. Zoals het „in-één-zijn" der drie goddelijke Personen Gods éne natuur uitmaakt, zo constitueert het „in-één-zijn" van Christus' persoonlijke menselijke natuur en de Persoon van de Logos de éne Persoon van de Godmens. Christus' menselijke natuur ontleent haar formeel menselijk „persoonlijk zijn" geheel en al aan de Persoon van het Woord: „ipsa assumptione creatur"; zij ontleent haar persoonlijk „in-één-zijn" met het Woord geheel en al aan ditzelfde Woord: „ipsa creatione assumitur". Juist daarom is zij geen op zichzelf staande menselijke persoon, maar slechts(!) de eigen persoonlijke menselijke natuur van de Persoon van het Woord. Dit vermindert haar menselijk „persoonlijk zijn" niet, maar voert het integendeel op tot zijn uiterste mogelijkheid: een dusdanige persoonlijke „communio" met het Woord, dat dit allervolmaakste, aller-autonoomste, „buiten God" bestaande schepsel zijn „Ik" heeft in het „Ik" van God de Zoon.

Anders gezegd : door de opname („ipsa assumptione") krijgt („creatur") de menselijke natuur van Christus op formeel menselijk niveau formeel deel aan het meest eigene van de Logos, aan diens „persoonlijk zijn"; dit kan niet anders betekenen dan dat zij, „buiten Hem" blijvend, zo innig „in Hem" is, dat zijn Persoon de Persoon van deze mensheid is.

Denkt de theologie de „unio hypostatica" in deze geopenbaarde persona-

---

11) Zie: *Eén Lichaam en één Geest,* hst. II.

12) *AAS* 43 (1951) 640 v.

13) „Perichorese" en „communio" zijn bij de Vaders geen ongewone termen om de hypostatische vereniging te beschrijven; zie b.v. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* Boek V, n. 584-597. JOANNES DAMASCENUS gebruikt „perichorese" in dit verband zelfs als een „terminus technicus".

listische kategorie van het persoonlijk „in-één-zijn", denkt zij deze „unio" als „communio", dan eerst vermag zij o.i. de geloofsgegevens volledig te integreren (denk b.v. aan Christus als de Middelaar, als het Nieuwe-Verbond-in-Persoon, als 's Vaders Jawoord tot ons en ons jawoord tot de Vader — vgl. 2 Kor 1, 20 —; denk aan Christus als de gehoorzame aan 's Vaders opdracht, aan 's Vaders woord dat het Woord is); dan eerst vermag zij o.i. de volle zin te geven aan de sinds LEO klassiek geworden uitspraak: „Agit enim utraque forma cum alterius *communione* quod proprium est: *Verbo* scilicet operante quod Verbi est, et *carne* exsequente quod carnis est" [14]); dan eerst komt o.i. de „consubstantialiteit" van Christus met ons tot haar volle recht [15]), alsook alsook het fundamentele inzicht van Sint THOMAS: „naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam" (*S. Th.* III, 4, 2 ad 2).

DONDAINE schrijft zeer terecht in een „Bulletin de Théologie dogmatique" [16]): „Deux tentations demeurent en Christologie: celle d'Apollinaire, qui sacrifie l'intégrité humaine du Christ à l'union, et celle de Nestorius, qui sacrifie l'union à l'intégrité. Et pour conjurer cette double tentation, deux théologies sont peut-être nécessaires; à tout le moins, la plus qualifiée sera celle dont les principes se révèleront plus ouverts aux requêtes de l'autre". Wellicht is ook dit een aanbeveling voor onze opvatting. Zij biedt immers ruimte voor en weet een organische plaats te geven aan de dogmatisch vereiste „union" en aan de dogmatisch vereiste „intégrité"; zij is in staat al het waardevolle van de „2000 teksten" (SEILLER) der „assumptus-homo-traditie" op te nemen en dit te combineren met het *enhupostaton* van LEONTIUS VAN BYZANTIUM. En dit alles zonder aan innerlijke samenhang en éénheid in te boeten. Zij is niets anders dan de theologisch doorgedache visie, die AUGUSTINUS in drie woorden formuleerde: „ipsa assumptione creatur".

3. *Objectie*: Maar voert deze visie, nog verder doorgedacht, op slot van zake niet tot een „menselijke *persoon*", een menselijk „ik" in Christus? Wij hebben immers met nadruk geponeerd: het goddelijk Woord, het „Jawoord" des Vaders, *ontkent* niets, Het *priveert* Christus' menselijke natuur van geen enkele eigenmenselijke en mensen-eigene perfectie, Het doet alleen iets positiefs: Het deelt zichzelf onmiddellijk en geheel aan deze concrete individuele bestaande menselijke natuur mede, Het doet deze menselijke natuur aldus bestaan op de voor een menselijke natuur hoogst denkbare wijze, Het *personaliseert* deze menselijke natuur: d.w.z. de Persoon van het Woord neemt haar op tot zichzelf en maakt aldus deze menselijke natuur op allervolmaaktste wijze ook *menselijk persoonlijk*. Moet men dan ook niet in deze theolo-

---

14) *Tomus ad Flavianum*; DENZ. 144.

15) „Per omnia nobis similem absque peccato", leert Chalcedon (DENZ. 148) in aansluiting bij Hebr 4, 15.

16) *RScPhTh* 34 (1951) 611.

gische conceptie van „assumptio creativa" een „menselijke *persoon*", een menselijk „ik" in Christus aannemen, en wel met veel meer recht en in veel hoger mate dan in ons, zijn medemensen? Hebben wij deze kapitale vraag tot nog toe eigenlijk niet omzeild of althans niet bevredigend beantwoord? Ziehier dan een bescheiden poging tot een synthetisch antwoord op deze moeilijke kwestie. Zij brengt ons op zeer glibberig terrein, waar men gemakkelijk naar beide kanten zijn evenwicht kan verliezen. Hier is de uiterste theologische voorzichtigheid geboden.

De Kerk wil niet horen van een „menselijke *persoon*" in Christus, omdat het geloof ons uitdrukkelijk leert dat Christus één Persoon is, de goddelijke Persoon van de Logos. Deze zelf is het, die voor ons is mensgeworden, die geboren is uit Maria, gestorven en verrezen etc. Er is geen enkele menselijke perfectie in Christus, ook niet de meest „menselijk persoonlijke" (denk aan zijn menselijke vrijheid), die niet primair en uiteindelijk toebehoort aan de Logos als diens *eigen* (menselijke) perfectie. Een *persoon*, een „ik", kan alleen *zelf over zichzelf* zeggen: „ik"; een „ander" kan dit over hem niet zeggen. Maar wanneer Christus' menselijke natuur over zichzelf spreekt, dan is het primair en uiteindelijk de Logos zelf die in en door Christus' menselijke natuur over Christus' menselijke natuur spreekt, ja die in en door Christus' menselijke natuur over Zichzelf spreekt. Dus Christus' menselijke natuur is geen „menselijke *persoon*". Er is in Christus „*slechts* één persoon", de goddelijke Persoon van de Logos.

Maar is hiermee alles gezegd? Hebben wij als theologen niet het recht en de plicht om ons verder af te vragen: wat betekent nu precies deze door de Kerk aanvaarde gelijkstelling: „Christus is één Persoon" = „er is in Christus slechts één Persoon", gelijkstelling die consequent geen „menselijke persoon" in Christus schijnt toe te laten?

Uit andere traktaten der theologie is het voldoende bekend, dat in de bovennatuurlijke, godmenselijke orde God „menselijke personen" als instrument gebruikt: denk aan de inspiratie, denk aan de bedienaars van de sacramenten, enz. Ja, zoals Guy DE BROGLIE ergens terecht opmerkt: „saint Thomas, en ses derniers ouvrages surtout, oppose la vie surnaturelle à la naturelle par le rôle *instrumental* qu'y jouent nos facultés sous l'action de Dieu" [17]) voor „une philosophie qui regarde l'activité de Dieu comme la source de celle de l'homme; qui pense que plus l'action de Dieu est puissante et spéciale, plus l'énergie humaine est active, ample et personnelle" [18]), doet dit niets af aan het „*menselijk persoon* zijn en blijven" van deze menselijke „instrumenten" onder de hoofd-oorzakelijkheid van God, integendeel! In het traktaat over het mystieke Lichaam Christi wordt aangetoond, dat de verheerlijkte Christus in een zeer werkelijke zin de „Sustentator", de „Persoon", het „Ik" van het reëel van Hem onderscheiden mystieke Lichaam is, van een gemeenschap dus van menselijke personen, die daardoor geenszins aan menselijke persoonlijkheid inboeten, integendeel! Zouden

---

[17]) *RSR* 15 (1925) 39.
[18]) M.-J. LAGRANGE, in: *RB* 5 (1896) 204.

wij nu, in het licht van deze en dergelijke theologische gegevens, de kerkelijke spreekwijze: „er is in Christus *slechts* één Persoon, de goddelijke Persoon van de Logos", niet enigszins kunnen verfijnen en daarmee wellicht nog „christelijker" maken en bovendien meer aangepast aan de huidige ontwikkeling van het theologisch en van het wijsgerig denken? Wij stellen de vraag in alle bescheidenheid, maar ook in alle vrijmoedigheid, zoals het past aan huisgenoten des geloofs.

O.i. zou de volgende distinctie hier enige klaarheid kunnen brengen. Enerzijds is er in de Godmens een *primair „Ik"*, een *„Ik"-simpliciter*, namelijk de goddelijke Persoon van de Logos, die Christus' menselijk zijn bezit als zijn eigen menselijk zijn, die Christus' menselijke handelingen stelt als zijn eigen menselijke handelingen, aan wie Christus' menselijke natuur volkomen en zonder enige restrictie toebehoort als zijn eigen menselijke natuur. In deze zin is er in Christus, ook waar het zijn menselijke natuur en zijn menselijk doen en laten betreft, *slechts* één „Ik", één laatst en totaal „Principium quod", één laatste en totale zijns-Subject, één laatste en totale Verantwoordelijke. Maar anderzijds is er in de Godmens ook een *secundair „ik"*, een *„ik"-secundum-quid*, een *menselijk „ik"* (uniek geval van *menselijk-„ik"-zijn*, dat enkel in een Godmens mogelijk is!): in zijn ikheid zelf geheel omvangen door het goddelijk „Ik" wiens menselijk „ik" het immers is, maar dat o.i. toch in een zekere werkelijke zin een *menselijk „ik"* genoemd mag worden, daar het (juist wegens zijn allerinnigste vereniging met God) ook zelf zichzelf bezit, ook zelf bij-zichzelf is, ook zelf in volle vrijheid zijn menselijke daden stelt en zelf voor deze daden als zijn eigen daden verantwoordelijk is; daar het bovendien alle *volmaaktheid* van ons *menselijk persoon-zijn* bezit en wel in eminente graad „propter unionem ad divinam Personam"; daar het ten slotte onvergelijkelijk minder dan wij de *onvolmaaktheid* van het *menselijk persoon-zijn* heeft, omdat het onvergelijkelijk meer het *goddelijk persoon-zijn* in zich afbeeldt.

Zouden wij dan mogen spreken van *twee* „personen" in Christus? Zonder meer zeer zeker niet! Wat Sint THOMAS van Christus' „zijn" zegt: „*magis* retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae" (*S. Th.* III, 17, 2 ad 1), geldt ook hier; en dezelfde distincties, die THOMAS betreffende het „zijn" van Christus maakt, zijn ook hier van toepassing: „sicut Christus est unum *simpliciter* propter unitatem suppositi et duo *secundum quid* propter duas naturas: ita habet unum esse *simpliciter* propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantem est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum... non tamen est esse *principale* sui suppositi, sed *secundarium*" (*De unione Verbi*, a. 4 coll. ad 1). En wat van het „zijn" van Christus' menselijke natuur opgaat: „nec in aliquo persona (divina) est augmentata seu perfectior per naturam humanam assumptam" (*De unione Verbi*, a. 4), gaat ook op voor het „menselijk persoon-zijn" van Christus: aan de goddelijke volheid van „persoon-zijn" van de Logos vermag het „menselijk persoon-zijn" niets meer toe te voegen. *Simpliciter* gesproken is er dus in Christus *slechts* één Persoon. *Secundum quid* echter zou men

o.i. in de éne Persoon van de Godmens mogen spreken van twee personen. Christus' menselijke persoon is dus niet *simpliciter* een ,,ander" dan de Persoon van het mensgeworden Woord; hij staat niet *simpliciter* tegenover het Woord als een ,,ik" tegenover een ,,Gij"; er is geen sprake van een ,,per se separatim a Verbo existere". Maar dit alles neemt o.i. niet weg, dat in Christus' menselijke natuur volmaakter dan in ons heel de perfectie van het menselijk persoon-zijn is gerealiseerd, en dat haar slechts *secundum quid* een ,,menselijke persoon zijn" vanwege de hypostatische vereniging, van hoger orde is dan ons *simpliciter* een ,,menselijke persoon zijn".

4. Tot slot: een enkele theologische notitie bij het begrip ,,persoon".

Men weet dat in de scholastieke filosofie zeer uiteenlopende meningen heersen over het begrip ,,persoon" en over de vraag waarin nu precies het ,,formale constitutivum personae", de ,,persoonlijkheid" in metafysische zin, bestaat. Wij denken er niet aan om dit oude en nog steeds levende dispuut — hoe interessant en leerzaam ook — nog eens op te halen; dit zou dubbel, en dus overbodig, en bovendien zeer tijdrovend werk zijn [19]). Slechts een enkele, meer algemene, kritische reflectie moet ons hier van het hart.

Zoals *ik* hier beneden mijzelf niet kan uitdrukken *in één enkele handeling*, maar, totdat ik mijn einddoel heb bereikt, een veelheid van handelingen nodig is om uit te drukken *wat ik ben*, zo kan ik hier beneden ook niet *in één begrip* uitdrukken *wat ik ben*. Ik (de *persoon* die *ik* ben) ben de persoonlijke drager en oorsprong van al mijn concepten, die dus hier beneden nooit in één concept gevat worden kan; *ik* sta aan het begin en aan het einde van al mijn begrippen, *ik* ben dus de totaliteit, de totale inhoud, van alle gezamenlijk. Toch is geheel het *ik* betrokken en betekend in elk van deze begrippen, en in al mijn menselijk handelen ben ik mij ervan bewust *wie ik ben*.

Is het wonder dat men niet uitgepraat kan raken over *wat ,,persoon" is*: ,,persona est ineffabilis". En is het wonder dat men het niet eens wordt over het ,,constitutivum formale personae": ik kan immers de ,,totaliteit" die *ik* ben niet geheel bepalen door een ,,partieel" beginsel; ik zou ze alleen kunnen ,,bepalen" door een tautologie: b.v. door ,,meum esse proprium", d.w.z. ,,ik". Waarmee wij natuurlijk geenszins willen beweren, dat b.v. Sint THOMAS' ,,definitie" van persoon als ,,subsistens distinctum in intellectuali natura" onjuist of ondienstig zou zijn; wèl dat ook deze ,,definitie", wat persoons*begrip* betreft, ons niet veel verder helpt.

Laten wij het, als theologen, eens anders proberen. Heeft God ons misschien in zijn zelfopenbaring een *begrip* van ,,persoon" aan de hand gedaan? God wordt immers in het begrijpen van ,,persoon" niet gehandicapt zoals wij. De openbaring leert ons, dat er in God een Oorspronkelijke Persoon is, de Vader, die in zijn Zoon, de Logos, voor Zichzelf *én voor ons* volkomen

---

[19]) Zie b.v. Othmar SCHWEIZER M.S., *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin*, Freiburg Schw., 1957; goede bibliografie, waaraan echter dient te worden toegevoegd: H. RUDING S.J., *Het begrip persoon in de leer omtrent de hypostatische vereniging*, in: *Bijdragen* 7 (1946) 231-273 en 8 (1947) 36-68.

uitdrukt en uitzegt wat „persoon-zijn" in hoogste volheid en oorspronkelijkheid betekent. Wij zeggen: „en voor ons"; want de Vader spreekt zijn Woord ook tot ons in het *mens*geworden Woord: door de hypostatische vereniging is nu Christus' mensheid zuivere weergave op menselijk niveau van het Woord des Vaders, m.a.w. zuivere weergave van wat „persoon-zijn" voor ons betekent. Christus is het mensgeworden goddelijk persoonsbegrip. En wat Christus voor ons betekent (dat wil dus zeggen: wat het Begrip-in-Persoon van persoon voor ons betekent, m.a.w. *ons theologisch begrip van „wat persoon is"*), daarover handelt op slot van zake geheel de Christologie. Laten wij het hier kort aldus formuleren met de woorden van Sint Jan: „God (de Vader) is liefde. Hierin heeft de liefde van God zich onder ons geopenbaard, dat God zijn eengeboren Zoon in de wereld heeft gezonden, opdat wij zouden leven door Hem" (1 Joh 4, 8 v). Vraagt men ons dus: met welk begrip van „persoon" werkt gij in de Christologie? dan lijkt ons het volgend antwoord theologisch volkomen verantwoord: met het goddelijk Persoonsbegrip-in-Persoon, dat het Woord des Vaders is. En hoe bepaalt ge dit begrip nader, wat houdt dit begrip voor u in? Antwoord: wij bepalen het nader juist uit alles wat de menswording van het Woord des Vaders voor ons betekent.

Maastricht F. MALMBERG, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Einige Gedanken über den „personalen" Charakter der menschlichen Natur Christi

Die heutige Christologie wendet dem personalen Charakter der menschlichen Natur Christi grosse Aufmerksamkeit zu. Wir nennen nur zwei der dabei wirksamen Faktoren: die sog. „Assumptus-Homo-Theologie" und das grosse Interesse für die „Christo-Psychologie".

1. Bei der theologischen Erklärung der hypostatischen Vereinigung, ist nicht selten eine gewisse Tendenz festzustellen in Richtung auf eine „Versachlichung" der menschlichen Natur Christi. Demgegenüber möchten wir die Ansicht vertreten, das diese „personal" ist und zwar nicht obgleich, sondern sogar *weil* sie durch die göttliche Person des Wortes getragen wird. Wir stellen uns die Frage ob es nicht vorzuziehen wäre — gerade um den voll-menschlichen, freien, autonomen, selbstbestimmenden, ja zu tiefst „personalen" Charakter des Mensch-seins Christi darzutun — anstelle des einseitig sachlich klingenden „instrumentum divinitatis", das mehr personal klingende „minister divinitatis" zu gebrauchen; ein hinzugefügtes „coniunctus" würde bei diesem Diener ebenso ein „auf sich selbst gestelltes Personsein" vermeiden, wie das zugefügte „coniunctum" ein „auf sich selbst gestelltes Hypostase-sein" dem Werkzeug abspricht.

2. Was dieses formell-menschliche „personal-Sein" für Christi menschliche Natur in Bezug auf uns bedeutet, behandelten wir ausführlich im dritten

Teil unseres Buches „Eén Lichaam en één Geest" (Utrecht-Antwerpen, 1958). Hier beschränken wir uns auf die Bedeutung die dieses formell-menschliche „personal-Sein" Christi gegenüber der Person des Logos selbst, hat. Die „unio hypostatica" ist eine „communio" und der hl. Geist ist das „Band-in-Person" dieses personalen „In-eins-sein". Erst wenn die Theologie bei der hypostatischen Vereinigung in dieser geoffenbarten Kategorie des personalen In-eins-sein denkt, vermag sie u.E. allen Glaubensgegebenheiten gerecht zu werden (man denke z.B. an Christus als Mittler, als den Neuen Bund in Person, als des Vaters Ja zu uns und unser Ja zum Vater, als den Gehorsamen gegenüber dem Wort des Vaters, das der Logos ist); dann erst vermag sie dem klassisch gewordenen Satz Leos: „Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est", seinen vollen Sinn zu geben; dann erst kommt Christi Konsubstantialität mit uns zu ihrem vollen Recht: „per omnia nobis similis absque peccato" (Denz. 148; coll. Hebr 4, 15).

3. Führt aber diese Auffassung schliesslich nicht zu einer „menschlichen *Person*" in Christus, wo die Kirche doch deutlich lehrt, dass in Christus nur eine Person ist, die göttliche Person des Wortes? Wir meinen dass: a) in Christi menschlicher Natur die Vollkommenheit des „menschlichen Person-seins" vollkommener verwirklicht ist als in uns; b) Christi menschliche Natur nur *secundum quid* „menschliche Person" genannt werden kann, wegen ihrer hypostatischen Einheit mit dem Logos (vgl. *S. Th.* III, 4, 2 ad 2: „naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam"); c) dieses *secundum quid* „menschliche Person" sein, in keiner Weise in Widerstreit steht mit dem *simpliciter* „nur-eine-Person-sein" das die Kirche uns lehrt.

4. Zum Schluss noch eine einzige theologische Bemerkung zum vielumstrittenen Begriff „Person". Die Menschheit Christi ist durch die hypostatische Vereinigung vollkommene Wiedergabe des Wortes des Vaters (= des „Begriffs-in-Person" von Person) in menschlicher Ebene, m.a.W. vollkommene Wiedergabe dessen was das „Person-sein" theologisch für uns bedeuten muss.

„IDENTITÄT UND DIFFERENZ"

I

Het werkje van HEIDEGGER: *Identität und Differenz* (1957) heeft reeds menige reactie uitgelokt, vooral vanwege christelijke en neo-scholastieke denkers [1]. Ze worden immers in de enkele compacte bladzijden van het tweede deel, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik,* dat handelt over de „Differenz", met hun eigen metafysiek en theologia naturalis geconfronteerd. Want, alhoewel HEIDEGGER rechtstreeks alleen positie neemt t.o.v. de „metafysiek" van HEGEL, toch wil hij meteen elke „metafysiek" treffen. De zeer diepgaande bemerkingen van de Freiburgse filosoof zijn ongetwijfeld een aanleiding om de klassieke formuleringen van de ontologie en de natuurlijke theologie verder door te denken.

Vanaf *Sein und Zeit* (1927) heeft HEIDEGGER zich tot doel gesteld de „metafysiek", d.w.z. de kern zelf van het westers filosofisch denken vanaf PLATO tot aan HEIDEGGER zelf, te ontmaskeren, haar te „vernietigen", of liever haar ware, diepere betekenis, haar „wezen" te ontdekken. Duidelijker dan ooit te voren wordt in *Identität und Differenz* de innerlijke ontoereikendheid, de „Verfallenheit" van heel deze metafysiek in het licht gesteld. We wisten reeds, dat zij steeds aan „Seinsvergessenheit" heeft geleden, dat zij nl. steeds in de objectiviteit van de „zijnden" is blijven steken, ten hoogste tot de „Seiendheit des Seinden" is doorgedrongen, maar het eigenlijke „zijn" nooit heeft bereikt. Ook vroeger reeds vernamen we, dat deze onvolmaakte metafysiek haar volmaakte uitdrukking had gevonden in de filosofie van HEGEL. Deze is niet onwaar, daar zij een wezenlijk moment vertegenwoordigt in de eigen ontwikkeling van het zijn, het moment nl. waarin het in zijn verborgen-zijn bestaat. „Zij is zo waar, als de metafysiek waar is, die in het systeem door HEGEL voor de eerste maal haar absoluut gedachte wezenheid ter sprake brengt" [2].

In de verhandeling over de „Differenz" vinden we een nadere bepaling van deze opvatting. Niet alleen wordt hier bevestigd, dat de metafystiek in

---

1) DONDEYNE A., *La différence ontologique chez M. Heidegger,* RPL 56 (1958) 35-62; 251-293;

BIRAULT H., *L'onto-theo-logique hégélienne et la dialectique,* TvP 20 (1958) 646-723;

LOTZ J. B., *Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger,* Schol. 33 (1958) 81-97;

FABRO C., *Dall' essere all' essistente,* Marcelliana-Brescia, 1957 VII: *Ontologia e metafisica nell' ultimo Heidegger.* De laatste twee schrijvers hebben *Identität und Differenz* in hun bespreking nog niet opgenomen.

2) *Brief über den Humanismus,* p. 23. „Sie ist so wahr, wie die Metaphysik wahr ist, die im System zum ersten Mal durch Hegel ihr absolut gedachtes Wesen zur Sprache bringt."

haar geheel aan het verval is prijsgegeven, maar hoe dit is geschied, en dit zeer speciaal betreffende het Hegelianisme, dat als het volmaaktste voorbeeld kan gelden van de zijnsvergetelheid. „Wij stellen onze vraag, schrijft HEIDEGGER, vanuit een bepaalde blik op Hegel". Deze bladzijden over het „verschil" zijn overigens de neerslag van een door HEIDEGGER geleid seminarie, waarin hij zijn filisofisch standpunt met dit van de Berlijnse hoogleraar heeft geconfronteerd.

HEIDEGGER begint, met zijn opvatting over de filosofie, over zijn „denken" met die van HEGEL te vergelijken. Deze vergelijking blijkt dan te bestaan uit een driedubbel contrast.

Voor HEGEL, zoals voor HEIDEGGER, is de taak van de filosofie een reflectie op het denken. Voor de eerste echter is de gedachte, die in de wijsbegeerte wordt bedacht, het absolute begrip. Dit begrip is niets anders dan de identiteit van de identiteit en het verschil. Elk onderscheid, elke determinatie, elk verschil wordt door HEGEL terug opgenomen in een identiteit. Voor HEIDEGGER daarentegen is het object van de filosofische reflectie het verschil *als* verschil. In het „zijn" bestaat er voor hem een moment van absoluut verschil, hetgeen voor HEGEL een „eenzijdigheid" zou betekenen, iets dat niet denkbaar is, tenzij het in een identiteit wordt opgenomen. Door het begrip „verschil" stelt HEIDEGGER zich bewust tegenover de dialectiek. Deze kent wel het verschillen en de verschillenden, die verschillen, maar aan haar begrip ontsnapt het verschil als verschil, zoals hij verder zal verklaren [4]). Wat voor het „zijn" dit „verschil als verschil" betekent, zal pas verder aan de orde komen.

De tweede tegenstelling tussen beide filosofieën ziet HEIDEGGER in de wijze, waarop de geschiedenis van de wijsbegeerte wordt gewaardeerd. Elk groot denker heeft steeds zijn standpunt vergeleken met het verleden menselijk denken. PLATO dacht in functie van de praesocratici en de sofisten, tekende zijn oorspronkelijk denken af tegen de achtergrond van de gedachten van PARMENIDES, HERAKLEITOS, GORGIAS en PROTAGORAS. ARISTOTELES beweerde, dat de voorgaande filosofen de ideeën hadden „gestameld", die bij hem hun definitieve vorm vonden [5]). St. THOMAS dacht, dat de geschiedenis van het filosofisch denken zich door de eeuwen heen ontwikkelde zoals het denken in elke individuele persoon: het begint met zintuigelijke symbolen, die geleidelijk door een proces van interiorisatie, tot intellectuele begrijpelijkheid worden verhelderd [6]). BERGSON zag in heel de filosofie een confirmatie van zijn theorie over het statisch en het dynamisch denken [7]). HEGEL alleen echter heeft de geschiedenis van de filosofie beschouwd als opeenvolging van voortschrijdende momenten, waarin de immanente dialectiek van

---

[3]) *Identität und Differenz*, p. 53. „Wir fragen aber zugleich aus dem besonderen Blick auf Hegel". In het vervolg zal dit hier besproken werk worden aangeduid door *I.D.*

[4]) *I.D.*, p. 68-69. „Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten".

[5]) Cfr. eerste boek van de *Metaphysica*.

[6]) *De Potentia*, qu. 3, a. 5.

[7]) *L'Evolution créatrice*, chapitre IV.

de geest zich in de tijd beweegt. Het systeem van HEGEL bevat dus in zich de totaliteit van alle verleden systemen in een ideëel-reële eenheid. Al wat er ooit werd gedacht, is aanwezig in dit ene denken, en vindt hierin zijn zin en zijn „waarheid". HEIDEGGER daarentegen meent, dat denken niet bestaat in het dialectisch in zich opnemen van al het vroeger gedachte, maar integendeel in het bedenken van iets, dat vergeten werd. Niet, dat de filosofen toevallig een of ander aspect van het zijnde zouden hebben vergeten, maar het „zijn" zelf is aan zichzelf op een zekere wijze verborgen, en deze verborgenheid laat zich ontdekken in de metafysiek, en zeer speciaal in de metafysiek van HEGEL. Het is het noodlot van het zijn zo verborgen te kunnen blijven tot in de meest ontwikkelde systemen. „Denken" bestaat er volgens HEIDEGGER in, dit verborgene terug in het licht van de gedachte te brengen; het weer „op te halen", — zoals men zegt, dat de draad van een verhaal terug wordt opgenomen. Filosoferen is dan niet een totaliseren, ook niet een dialectisch totaliseren, van hetgeen reeds werd gedacht, maar het terugvinden van hetgeen niet bedacht, van hetgeen vergeten werd. Na het stranden van de metafysiek in de dialectiek, kan de filosofie dus niets anders zijn dan een „Wiederholung", een redden van het zijn uit de vergetelheid, een laten verschijnen van het zijn, een „fenomenologie" van het zijn. Het is echter duidelijk, dat, wat in het zijn vergeten was, wat bijgevolg opnieuw moet worden ontdekt, het „verschil" van het zijn is, want zijnsvergetelheid is vergetelheid van het verschil [8]).

De derde tegenstelling tussen HEGEL en HEIDEGGER hangt nauw samen met de vorige. Bij HEGEL worden alle vroegere filosofieën in de hegeliaanse „aufgehoben". Ze worden er in bewaard als het noodzakelijk begin in het resultaat, als de kracht van de kiem in de vrucht. De vrucht komt echter later dan de kiem, waaruit ze gegroeid is. Zo betekent ook de hegeliaanse filosofie een stap vooruit in het filosofisch denken. Zo kon in de vorm van de tijd de transcendentie worden uitgedrukt van het systeem van HEGEL t.o.v. dit van SPINOZA, van KANT, of van FICHTE. Uit de idee van de „Wiederholung" volgt echter, dat er van een vooruitgang geen sprake kan zijn. HEIDEGGER bepaalt zijn denken integendeel als een stap achteruit, een „Schritt zurück": zo wordt in de vorm van de tijd uitgedrukt, het weer ophalen van iets wat verloren, vergeten was. De „stap achteruit" is weer geen toevallige schrede van een bepaald filosoof, ook geen teruggaan naar het verleden; hij is a.h.w. een „existentiaal" van het zijn. Het zijn verbergt zichzelf, en het laat zichzelf zien; het verbergt zichzelf in de metafysiek van HEGEL, en het laat zichzelf zien in de filosofie van HEIDEGGER. HEGEL zag ook het zijn, maar in zijn dialectische verborgenheid, HEIDEGGER wil het zien in zijn ont-dekt zijn. Hij immers tracht het verschil als verschil te ontdekken, wat het diepste „wezen" is van het „zijn". In plaats van „Aufhebung" dus de „Wiederholung": het terug aan het licht brengen van het zijn als verschil; in plaats van een verdere ontwikkeling, een stap-terug naar de waarheid van het zijn. Het metafysisch denken nu, dat zijn volmaaktste vorm bij

---

[8]) *I.D.*, p. 46.

HEGEL vond als absoluut begrip, niet alleen van alle mogelijk categorieën, maar ook van de voorafgaande systemen die er werden in opgenomen en getranscendeerd, is volgens HEIDEGGER noodzakelijkerwijze een „Onto-theologiek". Dit is de eigenlijke vorm van haar zijnsvergetelheid en van het onbegrip van het „verschil".

Van deze drie begrippen: onto -theo -logiek is het derde het voornaamste. Immers de „metafysiek" is wezenlijk een logiek en *daarom* tevens een ontologie en een theologie. In de verklaring van dit driedubbel begrip, in de zin van HEIDEGGER, zullen we dan ook met het derde beginnen.

De metafysiek is een logiek. Dit blijkt, wanneer men de metafysiek van HEGEL als de metafysiek bij uitstek beschouwt. Voor hem immers is de zijnsleer een logiek. De logiek nu is de denkwijze waardoor een verband wordt gelegd tussen verschillende realiteiten of ideeën, een verband, waardoor wordt ingezien, hoe het ene op het andere is gegrond. Het „gronden" is de specifieke activiteit van het logisch denken, van de logiek. Nochtans is niet elk opsporen en vinden van grondende of funderende verhoudingen logiek. Wanneer men spreekt b.v. van psycho*logie*, bio*logie*, cosmo*logie*, archeo*logie*, enz. dan wordt telkens bedoeld „het geheel van een samenhang van gronden, waarin de objecten van de wetenschappen met betrekking tot hun grond voorgesteld, d.i. begrepen worden" [9]). De logiek daarentegen is het gronden van het zijn in zijn algemeenheid; zij legt rekenschap (logos) af van de grond van het zijnde als dusdanig. Zij geeft de reden aan van deze rekenschap, zij is logiek van de logos als dusdanig.

Zo verstond het HEGEL, die geheel in de traditie van ARISTOTELES de metafysiek opvatte als een denken over het zijn in zijn grootste algemeenheid, in een logiek. Hij heeft de laatste conclusies getrokken uit de tweede aristotelische definitie van de metafysiek: de wetenschap van het zijnde als zijnde, d.w.z. in zijn absolute funderende en gefundeerde universaliteit. HEIDEGGER ziet zeer goed in dat de „logica" van ARISTOTELES, d.i. zijn leer over de denkregelen niet is te scheiden van een „logiek", d.w.z. van een absoluut grondende activiteit van het verstand. Hij denkt er ook niet aan, die logiek als vals of afgedaan te beschouwen. Zij is alleen principieel ontoereikend. Zij laat een probleem in het duister, dat dieper ligt dan de funderende of grondende functie van het zijn. „De idee van de ‚Logiek', heeft hij elders gezegd, „lost zich op in de draaikolk van een oorspronkelijker vragen" [10]). Of men nu syllogistisch of dialectisch grondend voortdenkt, is voor HEIDEGGER bijkomstig, omdat elk gronden een fundamenteel probleem openlaat. Dit is natuurlijk steeds het probleem van het verschil als verschil.

Daar zij een logiek, een voortdurend grondend proces is, is de metafysiek noodzakelijkerwijze tevens een ontologie en een theologie.

Zij is een ontologie, omdat zij het zijnde als zijnde tracht te gronden. Men neme dan als karakteristiek zijnde de stoffelijke dingen, of de mens als

---

[9]) *I.D.*, p. 56.
[10]) *Was ist Metaphysik*, p. 17.

animal rationale, of de denkcategorieën zelf [11]), steeds zoekt men, steeds blijft men in de horizont van de zijnden, waarvan men de absolute grond wil ontdekken: het zijn. De metafysiek als ontologie blijft steeds in de sfeer van de „voorstelling". Sedert PLATO de substantie als een „eidos" als een objectieve, aanschouwbare realiteit gedefinieerd heeft, werd dit standpunt niet meer verlaten. Ontologie is dus de wetenschap van het zijn der zijnden, in hun onderscheid en in hun eenheid. „De zaak van het denken (in de zin van „dit is mijn zaak"), schrijft HEIDEGGER, werd in het westers denken onder de naam van ‚Zijn' overgeleverd. Indien we echter deze zaak ietwat zakelijker bedenken en slaan we zorgvuldiger acht op hetgeen in deze zaak ter discussie komt, dan blijkt het volgende: Zijn wordt steeds en overal genoemd: zijn *van het zijnde.* In deze wending moet de genitief als objectieve genitief worden begrepen (het zijn, dat de zijnden grondt). *Zijnde* van zijn kant heet steeds en overal: Zijnde *van het zijn;* en in deze wending is de genitief als subjectieve genitief te denken (dus het zijnde dat in het zijn is gegrond). Duidelijk is hier alleen, dat het bij dit zijn van de zijnden en bij het zijnde van het zijn telkens over een onderscheid gaat" [12]). Dit onderscheid wordt kort aangeduid in zinnen als: „De zaak van het denken is het zijnde als dusdanig d.i. het zijn" [13]). Deze steeds grondende ontologie kan voor HEIDEGGER slechts een oppervlakkige, voorlopige wetenschap zijn. Zij bedenkt alleen het zijn en de zijnden als de termen van een verhouding, dus hun onderscheid in hun identiteit, maar haar ontgaat het radicale verschil zelf, waardoor het zijn van alle zijnden verschilt. „Voor zover de metafysiek het zijnde als dusdanig in zijn universaliteit denkt, stelt zij het zijnde voor vanuit een blik op het verschillende van het verschil, zonder op het verschil als verschil te letten" [14]). Zijnde en zijn zijn immers verschillend als het gegronde en de grond, maar ze zijn niettegenstaande hun verschil verenigd in de blik van de ontologie, die het zijn als de meest algemene grond van de zijnden beschouwt: „Denkt de metafysiek het zijnde met de blik gericht op de gemeenschappelijke grond van elk zijnde als dusdanig, dan is zij logiek als onto-logiek" [15]).

Nu is het een feit, dat de metafysiek of de logiek niet alleen een ontologie maar ook een theologie omvat. De logiek is immers rechtens haar eigen grondend wezen noodzakelijkerwijze beide tegelijk: onto-logiek en theo-

---

[11]) *I.D.,* p. 64. HEIDEGGER geeft als voorbeelden van fundamentele begrippen van de „Metaphysik": Λόγος, Ἕν, Ἰδέα, Ἐνέργεια, Substanzialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen.

[12]) *I.D.,* p. 59. „Die Sache des Denkens ist dem abendländischen Denken unter dem Namen Sein überliefert. Denken wir die Sache um ein geringes sachlicher, achten wir sorgfältiger auf das Strittige in der Sache, dann zeigt sich: *Sein* heisst stets und überall: Sein *des Seienden,* bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus obiectivus zu denken ist. *Seiendes* heisst stets und überall: Seiendes *des Seins,* bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus subjectivus zu denken ist...... Klar ist nur, dass es sich beim Sein des Seienden und beim Seienden des Seins jedesmal um eine Differenz handelt".

[13]) *I.D.,* p. 57. „Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d.h. das Sein".

[14]) *I.D.,* p. 68-69, cfr nota 4.

[15]) *I.D.,* p. 69. „Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik".

logiek. Wat het feit betreft, levert HEGEL hier weer een bijzonder sprekend voorbeeld. Hij identificeert immers bewust zijn *Logik* met zijn leer over God. Zijn logiek is een theologie. Ze begint met het zijn, het meest algemene, lege begrip, dat echter als begin ook reeds resultaat is: het door het begrip volmaakt gevulde zijn. Het re-sultaat, de terug-sprong vanuit het volle zijn kan immers niets anders zijn dan het lege zijn. Nu heeft HEGEL dit volle zijn vereenzelvigd met God, zodat hij kon schrijven, dat hij tezelfdertijd begint met het lege, het meest algemene zijn en met God: „En *God* heeft het meest onbestreden recht, dat met hem begonnen wordt" (LASSON, I, 63). HEGEL zoekt immers de totaliteit van het zijn te gronden. Deze totaliteit is aanwezig zowel bij het begin als op het einde van het systeem. HEGEL noemt haar God. De filosofie is voor hem de wetenschap van de totaliteit van het zijn, en deze totaliteit krijgt de naam van God: zij is het begin en het einde. Deze filosofie is dus tegelijkertijd onto-logiek en theo-logiek. Indien dus het hegelianisme, zoals HEIDEGGER beweert, de hoogste en zuiverste vorm is van de westerse metafysiek, dan is deze laatste tevens onto- en theo-logiek.

Maar niet alleen is dit feitelijk zo; het kón ook niet anders. Indien denken niets anders is, dan op grond van het zijn de zijnden verzamelen in een gegronde eenheid, dan bestaat er in dit gronden a.h.w. een dubbele richting, gezien de twee termen die elkaar gronden: het zijn en het zijnde. Het zijn, als het algemeenste, kan het zijnde gronden, het op een of andere wijze in zijn universaliteit opnemen, en dit is onto-logiek, maar ook omgekeerd moet het zijn in zijn algemeenheid een grond vinden in een zijnde, in het opperste, het hoogste Zijnde: in God, en dit is theo-logiek. „De metafysiek denkt het zijn van het zijnde zowel in de grondende eenheid van het meest algemene, d.i. van het overal onverschillig hetzelfde, als ook in de begrondende eenheid van de alheid, d.i. van het hoogste boven alles" [16]). Zo verschijnt in de metafysiek een Zijnde dat ofschoon het opperste zijnde, toch nog een zijnde is, dat weer op zijn beurt afhangt van de absolute algemeenheid van het zijn. Daar elk zijnde behoort tot het voorstellend denken in heideggeriaanse zin, is bijgevolg de God van de theo-logie „voor het voorstellend denken de naam van God" [17]). God is nu de eerste oer-zaak. Hij is het *zijn* gedacht als een gebalde eenheid, zoals het zijn God is, gedacht als universele grond. Zijn naam is „Causa sui", zelfoorzakelijkheid, zelf-begronding. Dit is het metafysisch begrip van God: „De metafysiek moet naar God heen denken, daar de zaak van het denken het zijn is, dit laatste echter in velerlei betekenis als grond: als λόγος, als ὑποκείμενον, als substantie, als subject enz., aanwezig is" [18]). *Deze* Godsidee moest noodzakelijkerwijze verschijnen in het

---

[16]) *I.D.*, p. 55. „Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinsten, d.h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d.h. des Höchsten über allem".

[17]) *I.D.*, p. 50. „Darnach ist die Theo-logie die Aussage des vorstellenden Denkens über Gott".

[18]) *I.D.*, p. 57. „Die Metaphysik muss auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieser aber in vielfachen Weisen als Grund: als Λόγος, als Ὑποκείμενον, als Substanz, als Subjekt west".

metafysisch denken van het Westen, van het ogenblik af dat dit denken zichzelf beschouwde als de wetenschap van het zijnde als zijnde, d.i. van het zijn in zijn grootste algemeenheid: het zijn van het zijnde als dusdanig.

Daar HEIDEGGER heel de metafysiek van het Westen aan de zijnsvergetelheid ten prooi geeft, daar hij deze metafysiek als een logiek bepaalt, en binnen deze logiek op noodzakelijke wijze een onto-logiek en een theo-logiek laat ontstaan, volgt uit het voorgaande vanzelf, dat ook het metafysiek zijnsbegrip en Godsbegrip mede in die zijnsvergetelheid of de vergetelheid van het verschil wordt betrokken. En nu ontsnapt men niet aan deze allerbelangrijkste consequentie: een filosoof i.c. HEIDEGGER, die een dieper filosofisch inzicht heeft ontdekt, die werkelijk denkt vanuit het verschil van het zijn als verschil, zal met het zijnsbegrip en met het Godsbegrip van de metafysiek geen genoegen kunnen nemen. Voor hem zijn dit zijn en deze God niet het ware zijn noch de ware God, doch enkel vormen van het voorstellend denken; het zijn is ten slotte niets anders dan gefundeerde zijnden, niet het zijn zelf. Voor HEIDEGGER lijkt het dus gepast, in de sfeer van deze metafysiek niet meer over God te spreken. God komt daar eigenlijk niet ter sprake. Zijn naam wordt daar dubbelzinnig, equivook gebruikt. Maar dit wordt maar duidelijk vanuit een hoger standpunt, vanuit een denken, dat het ware zijn in zijn verschil heeft teruggevonden. „De metafysiek is onto-theologie. Wie de theologie, zowel die van het christelijk geloof als die van de filosofie, vanuit een meer ontwikkelde oorsprong ervaren heeft, geeft er nu de voorkeur aan, in de sfeer van het denken over God te zwijgen. Want het ontotheologisch karakter van het denken is onzeker geworden, niet op grond van een of ander atheïsme, maar door de ervaring van een denken waarin een eenheid van het wezen der metafysiek zich heeft vertoond, die in de onto-theologie nog niet *gedacht* werd" [19]). Deze verklaring laat aan duidelijkheid niets te wensen over. De westerse metafysiek heeft veel over God gesproken, zonder dat zij het Wezen, dat door de naam God wordt bedoeld, kon betekenen. Dit Wezen kan zich maar vertonen aan een denken, dat de zijnsvergetelheid van de metafysiek heeft ontdekt en denkt vanuit het verschil als verschil. Vanuit dit nieuwe standpunt is de „metafysiek" in de grond atheïstisch, al haar gepraat over God ten spijt. De „causa sui" moet geloochend worden als niet-geldend voor God. God wordt immers gedacht als een zijnde, zij het dan ook het eerste en hoogste, en een zijnde kan niet God zijn. Vanuit een diepere filosofie en *vanuit de christelijke theologie* verzet zich HEIDEGGER tegen de godheid van HEGEL en van heel de metafysiek: „Deze is de Oorzaak als de Causa sui. Zo luidt de terzake doende

---

[19]) *I.D.,* p. 51. „Die Metaphysik ist Onto-Theo-logie. Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen. Denn der onto-theologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden, nicht auf Grund irgendeines Atheismus, sondern aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-Theo-Logie die noch *ungedachte* Einheit des Wesens der Metaphysik gezeigt hat".

naam voor God in de filosofie. Tot deze God kan de mens niet bidden, noch kan hij hem offers brengen. Voor de Causa sui kan de mens noch uit schroom op de knieën vallen, noch kan hij voor deze God musiceren en dansen. Dienovereenkomstig is het god-loze denken, dat de God der filosofie, de God als Causa sui moet prijsgeven, de goddelijke God wellicht meer nabij. Dit wil hier enkel zeggen: het staat meer open voor God als de onto-theo-logiek kan vermoeden" [20]). Dit inzicht in het ongoddelijke van de God van de metafysiek is, zoals reeds gezegd, maar mogelijk „voor een denken, dat de stap terug heeft gezet", vanuit de metafysiek naar het wezen van de metafysiek „terug uit de vergetelheid van het verschil als dusdanig..." [21]).

De „Kehre", waarover HEIDEGGER sprak in de *Brief über den Humanismus* is dus een „stap terug", een zich afkeren van de onto-theo-logiek, die onder de naam van metafysiek de filosofie tot nog toe heeft bepaald. Maar in welke richting begeeft zich die stap terug? Vanzelfsprekend in de richting van het ware zijn, van het verschil als verschil. In de verhandeling over de *Differenz*, zijn hieromtrent niet veel positieve gegevens te vinden, minder zelfs dan in de *Brief* en de daarop volgende geschriften. HEIDEGGER herhaalt hier, dat het zeer moeilijk is iets over het zijn te zeggen, daar de metafysiek alle filosofische termen in functie van haar onto-theo-logiek heeft omgevormd. Wanneer men eenmaal in de dimensie van het zijn is binnengedrongen, worden alle door de metafysiek geijkte filosofische termen ontoereikend en misleidend. Hoe kan men daar nog spreken van substantie, object, subject, grond, princiep, God enz. daar toch al deze termen a.h.w. werden opgebruikt door een filosofie, die het zijn vergeten is en steeds maar spreekt over het zijn der zijnden. Voor het zijn staat de waarachtige denker nu woordeloos. Het huidige filosofisch taalveld wordt beheerst door krachten, die uit het metafysisch denken stammen, en „of het wezen van de westerse talen in zichzelf uitsluitend metafysiek en daarom uiteindelijk door de onto-theologiek vorm heeft gekregen, ofwel of deze talen andere uitdrukkingensmogelijkheden, en dit wil tevens zeggen mogelijkheden van het zeggend nietzeggen opleveren, moet een open vraag blijven" [22]).

Nochtans zijn er in *Differenz* aanwijzingen te vinden van een nadere bepaling van het zijnsdenken, aanwijzingen die tevens verwijzingen zijn naar de vorige werken van HEIDEGGER en naar de verhandeling *Identität* in het-

---

[20]) *I.D.*, p. 70-71. „Dies ist die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu im Knie fallen noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäss ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte".

[21]) *I.D.*, p. 71. „. . . . ein Denken . . . das den Schritt vollzieht, zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher in das Geschick der sich entziehenden Verbergung des Austrags".

[22]) *I.D.*, p. 74. „Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens und d.h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muss offen bleiben".

zelfde geschrift. Het nieuwe denken zal in plaats van een ontologie een echt zijnsdenken, en in plaats van een theologie een waarachtig denken over de „goddelijke God" aan het licht moeten brengen.

Wat het zijn betreft, dit zal zó moeten worden gedacht, dat het niets meer van een zijnde heeft, niets meer van een categorie, een wezenheid of wat dan ook, dat tot het „voorstellend denken" behoort. Van een splitsing tussen subject en object kan in het zijn geen sprake zijn „want deze betitelingen subject en object zijn van hun kant reeds door een vormgeving (Prägung) door het zijn ontstaan" [23]). Dit herinnert aan de *Brief über den Humanismus*. Daar wordt verklaard, dat het zijn al de onderscheiden transcendeert, die in de gewone metafysiek gelden: onderscheiden tussen subject en object, ik en wij, tussen theoretische en praktische rede, tussen logische, fysische en ethische begrippen [24]). Het zijn kan dus niet met logisch definiërende termen worden beschreven; het is alleen maar het zijn zelf, „Es ist Es selbst", zegt HEIDEGGER in de *Brief* [25]). Het kan alleen maar in zijn volheid ervaren worden als het lichtende existeren. De weg naar het zijn wordt alleen maar gebaand in het „Ereignis". Deze nieuwe term verwijst naar de Verhandeling over de *Identität*, waarin HEIDEGGER schrijft: „Het Ereignis verenigt mens en zijn in hun wezenlijk samenzijn" [26]). Het is het louter zichzelf zijn van de mens als denkende mens, het is „het in zichzelf pendelend gebied, waardoor mens en zijn elkaar in hun wezen bereiken, hun wezenlijkheid verwerven, terwijl ze de bepalingen verliezen, die de metafysiek hun had verleend" [27]). Het zijn is identiteit. Het eerste beginsel van identiteit is alleen „eerst" in de logisch-metafysische orde. Natuurlijk is het daarom niet onwaar: elk zijnde is wat het is. Maar dit beginsel, dat heel het gebied van de zijnden beheerst, vindt zelf zijn oorsprong in iets diepers waarin elk zijnde als dusdanig en in zijn algemeenheid geworteld is. Door een sprong vanuit het identiteitsbeginsel en vanuit elk intentioneel gronden bereikt het ware denken de identiteit zelf als „Ereignis", als een afgrond. „Maar deze afgrond is noch het lege niets noch een duistere kolk maar: het ‚Ereignis' [28]). Deze sprong in de identiteit is nodig, opdat het beginsel van identiteit in het intentionele denken over de zijnden zijn rol zou kunnen vervullen. Zo wordt het moeilijk probleem gesteld van de verhouding tussen het denken waarin zijn en denken samenvloeien, en het begrondend denken van de zijnden. Hieromtrent verklaart HEIDEGGER, dat „alleen het in de metafysiek niet bedachte zijn aan het wel bedachte, d.i. aan de grondende activiteit van het

---

23) *I.D.*, p. 59. „...den diese Titel Subjekt und Objekt sind ihrerseits schon einer Prägung des Seins entsprungen".

24) *Brief über den Humanismus*, p. 35-42.

25) *Ibid.*, p. 19.

26) *I.D.*, p. 31. „Das Ereignis vereinigt Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen".

27) *I.D.*, p. 30. „Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat".

28) *I.D.*, p. 32. „Doch dieser Abgrund ist weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrnis, sondern: das Er-eignis".

zijn t.o.v. de zijnden een wezensruimte biedt" [29]). De vroegere ontologie wordt dus in haar geheel alleen begrepen in het nieuwe perspectief van het ware zijn als identiteit, als het verschil (t.o.v. de zijnden) als dusdanig, als het vóór-intentionele zelf, als het „Er-eignis"; HEIDEGGER zegt niet: als geest, omdat het woord „geest" in de metafysiek een misleidende betekenis heeft gekregen, de betekenis nl. van het absolute begrip in zijn terugkeer tot zichzelf.

Evenals de ontologie door de stap terug vanuit het zijn, als „Ereignis" moet worden beschouwd, zo zal ook de theologie vanuit dit standpunt moeten worden verhelderd. Ontologie en theologie vonden hun oorsprong in de pendelende beweging van de geest tussen het zijn en de zijnden in hun wederkerige fundering; in het denken van HEIDEGGER ontstaan beide uit een wederkerige beweging in de identiteit van het zijn in zichzelf. Het denken over het zijn als verschil heeft de God van het voorstellend denken als ongoddelijk ontmaskerd. Meteen wordt de ruimte geschapen voor het verschijnen van de ware God, van het Heilige. Hij kan hier niet meer genoemd worden het Eerste of opperste zijnde, dat oorzaak is van zichzelf en van al het andere, daar we heel het gebied van het zijnde verlaten hebben door de sprong in het zijn. Hier ook worden we weer herinnerd aan de *Brief over het humanisme:* „Eerst uit de waarheid van het zijn laat zich het wezen van het heilige denken. Eerst uit het wezen van het heilige laat zich het wezen van de Godheid denken. Eerst in het licht van het wezen der Godheid kan gedacht en gezegd worden, wat met het woord ‚God' moet worden genoemd" [30]). In *Was heisst Denken* heeft HEIDEGGER door een verschuiving van het woordbeeld „Denken" de weg naar de ware Godsidee gewezen. Denken betekent zoveel als gedachtenis. Hierdoor wordt niet bedoeld het geheugen van het verleden, maar de *memoria* in de zin van AUGUSTINUS, het zichzelf verzamelen in het eigen „An-wesen" [31]). Maar denken roept niet alleen gedachtenis, maar ook het begrip danken op. Danken is echter dank zeggen voor iets dat men ontvangen heeft, dank zeggen aan degene die de bron is van deze gave. „De hoogste en eigenlijk voortdurende gave aan ons blijft nochtans ons wezen, waarmee wij zó begiftigd werden, dat wij vanuit deze gave eerst zijn, wie we zijn" [32]).

Het denken van HEIDEGGER, dat hij noch metafysiek, noch ontologie, noch theologie, noch zelfs filosofie wil noemen, omvat dus zowel een zijnsleer als een Godsleer, waarin alleen op authentieke wijze zijn en God in hun wezen worden gedacht. Dit denken is het wezen van de metafysiek, niet omdat het

---

[29]) Cfr. *I.D.*, p. 44.

[30]) *Brief über den Humanismus*, p. 36-37. „Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gott zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort Gott nennen sol". — Het „Heilige" van HEIDEGGER moet met het „Heilige" van R. OTTO niet worden verward. Voor deze laatste is het heilige een intuïtief, objektief waarde-aanvoelen; bij HEIDEGGER ligt het in de diepte van het niet-voorstellend denken.

[31]) Cfr. *Was heisst Denken*, p. 92.

[32]) *Ibid.* p. 94.

deze verder doordenkt, maar omdat het iets opnieuw ontdekt, wat in die metafysiek vergeten werd en bijgevolg niet kan worden uitgesproken.

Intussen blijft HEIDEGGER zeer terughoudend betreffende zijn filiosofische opvattingen over God, alhoewel zij onmiskenbaar aanwezig is als de kern van een heideggeriaanse *theologia naturalis.* Hij schijnt te menen, dat de tijd nog niet gekomen is, om de gedachte over het heilige en over God verder te ontwikkelen. De geesten zijn zodanig doordrongen van metafysiek, de taal is er zo door geijkt, dat de dringendste taak er in bestaat, de mens terug bewust te maken van het ware zijn. De drang van de metafysiek, om het zijnde te funderen in het zijn, om de objectieve wezenheden, het andere te kennen en te beheersen, heeft zich in al zijn eenzijdigheid vertoond in de „Wille zur Macht" van NIETZSCHE, in de totale berekenbaarheid en ten slotte in de verschrikkingen van het atoomtijdperk. Denken heeft nu tot plicht de mens terug te roepen naar de interioriteit van het zijn, al de verworvenheden van deze tijd te beschouwen vanuit de geestelijke zelfheid, vanuit het „Er-eignis", waarin de mens luistert naar het bedachte inzicht van wat hijzelf is. Het is een latere tijd voorbehouden, vanuit dit verhelderd besef, de gezuiverde blik naar de heilige aanwezigheid van God te richten. HEIDEGGER is in zekere zin een profetische figuur, en dit zal wel niet de laatste oorzaak zijn van de grote weerklank die zijn duistere taal in onze tijd gevonden heeft.

II

Wat over deze opvattingen van HEIDEGGER te denken? We zouden onze kritische beschouwingen kortheidshalve onder de vorm van een stelling willen samenvatten. Maar eerst moet ook onze terminologie worden vastgelegd. We noemen *bewustzijns-filosofieën* de grote filosofische systemen *vanaf Descartes tot en met Hegel.* Ze vormen ongetwijfeld een karakteristieke groep in de geschiedenis van de filosofie. Het zijn naar onze mening filosofieën, die hun aandacht hoofdzakelijk wijden aan het probleem van de verhouding subject-object in het denken, in de meest uitgebreide zin van dit woord. *Zijnsfilosofieën* noemen we daarentegen deze systemen, die een bewustzijnsfilosofie bevatten, maar binnen een denken, dat op een of andere nader te bepalen wijze een zuiver zelfdenken is, een authentiek bij-zich zijn van de geest. Tot de zijnsfilosofen rekenen wij PLATO, ARISTOTELES, PLOTINOS, de grote middeleeuwse leraren. Met HEIDEGGER zullen we THOMAS VAN AQUINO beschouwen als hun aller vertegenwoordiger.

Onze stelling is nu de volgende: wat HEIDEGGER zegt over de metafysiek, de onto-theo-logiek, is in zijn grote trekken waar voor de bewustzijnsfilosofieën. Het geldt echter niet voor de zijnsfilosofieën. Hieruit volgt, dat HEIDEGGER in een zekere mate de bewustzijnsfilosofie principieël heeft doorbroken en, in een eigen taal, fundamentele stellingen van de zijnsfilosofie heeft ontdekt. In die zin is zijn „denken" een authentieke „Wiederholung" van hetgeen in de bewustzijnsfilosofieën „vergeten" werd.

We zijn er ons van bewust, dat deze drievoudige stelling zeer persoonlijk is, tenminste in deze vorm uitgedrukt. Ook zouden we ze liever een hypo-

these willen noemen, die tot verdere discussie kan uitlokken. We zullen haar in het kort punt voor punt verantwoorden.

Vooraf een algemene bemerking. Het is a priori weinig gelofelijk, dat het Westerse denken in zijn geheel vanaf PLATO tot aan HEIDEGGER, datgene, waarover het ging, haar „Sache", zou hebben vergeten. Twee of drie eeuwen presocratisch zijnsdenken; hierop drie en twintig eeuwen zijnsvergetelheid, en dan plotseling HEIDEGGER: dat is meer dan we redelijkerwijze kunnen verwachten. De esthetiek van de geschiedenis van de filosofie, om het zo uit te drukken, wordt minder geschonden, indien we aannemen, dat zij haar waar gelaat heeft getoond door vele eeuwen heen, dat de bewustzijnsfilosofieën iets essentieels hebben verwaarloosd en dat na twee of drie eeuwen, onder het impuls van KIERKEGAARD, de voornaamste existentie-filosofen (JASPERS, MARCEL, HEIDEGGER) opnieuw in een nieuwe vorm met de zijnsfilosofie een aanknoping hebben gezocht en enigszins gevonden. Een aanknoping, zeggen we, en niet meer.

Wat hier ook van weze, we menen ten eerste, dat we HEIDEGGER kunnen bijvallen, waar hij de bewustzijnsfilosofieën van zijnsvergetelheid beschuldigt. Met DESCARTES, zegt men, begint de moderne filosofie. Hierdoor wordt natuurlijk bedoeld, dat zij niet een normale ontwikkeling is van de antiek-middeleeuwse en ten tweede, dat DESCARTES een zichtbare invloed op de latere filosofen heeft uitgeoefend. Maar waarin bestaat dit nieuwe, en deze blijvende invloed? Voor BRUNSCHVIEG betekent DESCARTES de breuk tussen het dogmatisme van de vorige eeuw en het vrije, kritisch denken [33]); G. KRUGER meent, dat het moderne denken geboren werd met de afkeer van het christendom en de ontdekking door DESCARTES van een geseculariseerd zelfbewustzijn [34]). N.o.m. is het nieuwe van het castesiaans denken in de volgende zin te vinden: „maar men dient te weten dat elke idee (of voorstelling), daar ze een werk van de geest is, een dusdanige natuur bezit, dat ze door haar zelf geen enkele formele realiteit bevat, tenzij deze, welke zij ontvangt van en ontleent aan de gedachte, waarvan zij slechts een modus is, d.w.z. een wijze of manier van denken" [35]). DESCARTES beschouwt dus elke mogelijke objectieve kennis als een loutere modificatie van het kennend subject, en hij kent geen enkele andere vorm van denken. Hij heeft principieel het probleem gesteld dat SPINOZA, KANT, FICHTE, HEGEL zullen trachten op te lossen: welke is de relatie tussen het kennend subjekt en zijn modificatie? Dit blijkt de kern te zijn van alle bewustzijnsfilosofieën. Ze vinden, zoals HEIDEGGER het doet opmerken, hun meest consequente vertegenwoor-

---

33) L. BRUNSCHVIG: „Il y a là dans l'histoire, et non seulement entre deux époques, mais entre deux types de structure mentale, une ligne de partage, effectivement marquée par la critique décisive, désormais ineffaçable, du cartésianisme à l'égard du dogmatisme antérieur" (*De la vraie et de la fausse conversion*, p. 226).

34) G. KRUGER: „Der Bruch mit der antiken Tradition der Metaphysik geschah nicht im Christentum selbst, sondern erst in der neuzeitliche Abwendung von ihm...... So ist die *Entdeckung* des „Inneren zwar im Christentum vollzogen worden, aber ihre entscheidende *Bedeutung als Fundament der Philosophie* hat sie erst bei Descartes bekommen". *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, in Logos (Tüb.), 2 (1933) 225-272.

35) DESCARTES, *Méditation troisième*, Pleiade-uitg., p. 182.

diger in HEGEL, die de verhouding subjekt-objekt bestempelt als het „zelfbewustzijn", d.i. een bewustzijn, dat weet, dat het subject dialektisch identiek is met het objekt. Nu lijkt het me uitgesloten, dat er in dergelijke filosofieën logischerwijze een plaats zou te vinden zijn voor een authentieke idee van de goddelijke transcendentie. DESCARTES wilde weliswaar Gods bestaan bewijzen; maar een analyse van zijn bewijzen zou alras uitmaken, dat ze in hoge mate traditioneel zijn, aan de middeleeuwse en de moderne scholastiek ontleend, en niet aan de bronnen zelf van zijn bewustzijnsfilosofie [36]). Met SPINOZA verdwijnen ze dan ook geheel: de naam van God wordt nu aan de absolute substantie gegeven. Voor KANT is God niets meer dan een „transcendentaal ideaal", een subjectieve voorwaarde voor het objectieve denken. HEGEL vereenzelvigt God tenslotte met het speculatieve denken. Dikwijls heeft men die teloorgang van de Godsidee in de moderne systemen geschetst, zonder dat men steeds het verband heeft gezien tussen de kentheoretische premissen, die reeds duidelijk bij DESCARTES staan te lezen, en het noodzakelijke verdwijnen van een authentieke Godsidee [37]).

HEIDEGGER heeft dit fenomeen zeer goed begrepen. De bewustzijnsfilosofie — in zijn terminologie: de metafysiek als onto-theo-logiek — kent naar zijn mening alleen het objectieve denken en de relatie subject-object. Zij zoekt de zijnden (de ideeën van DESCARTES) te funderen in het bewustzijn en mist elke diepere fundering, elke visie op een spirituele zelfkennis en een spiritueel zelfzijn, op het verschil als verschil. Ze gaat dan de naam van God gebruiken, om de algemene grond aan te duiden, maar wat steeds tenminste logischerwijze wordt betekend, is de totaliteit van de objectieve ervaring, die echter nooit werkelijk kan worden getotaliseerd. HEIDEGGER heeft gelijk, wanneer hij zegt, dat termen als *causa sui, natura naturans, omnitudo realitatis,* het *absolute als subject,* niet geschikt zijn, om het goddelijk mysterie aan te duiden. Naar onze mening missen de bewustzijnsfilosofieën het standpunt, van waaruit de negatieve kracht ontspringt, die toelaat de Transcendentie te poneren, en in te zien, dat God *niet* is zoals de objectief gekende realiteit. Of in heideggeriaanse termen uitgedrukt: alleen een denken, dat in het geestelijk zelfzijn, in het „Ereignis" het verschil als verschil heeft ontdekt, kan een naam geven aan de geheel Verschillende, aan de Transcendente.

Dat echter heel de filosofie vóór DESCARTES alleen bewustzijnssystemen zou hebben gekend, kunnen we niet aanvaarden. Het wil ons eerder voorkomen, dat de platonisch-aristotelisch-neoplatonische en middeleeuwse metafysiek aan haar zijnsfilosofisch karakter haar continuïteit heeft te danken niettegenstaande de grondige verschillen die hun bewustzijnsfilosofieën ken-

---

36) Cfr. E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Etudes de philosophie médiévale, t. XIII, 1951. Vooral Ch. III, *La preuve de Dieu par la causalité.*

37) Cfr. G. BELZER, *Das Problem der Transzendenz in der Geschichte der neueren Philosophie,* Amsterdam 1952; W. SCHULTZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik,* Füllingen, 1957. Dat in de „moderne" filosofie met de metafysiek ook het traditioneel analogiebegrip verloren ging, wordt aangetoond in het interessante boek van E. X. SPECHT, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel,* Kantstudien, Ergänzungshefte 66, Köln, 1955.

merken: we denken hier aan het verschil tussen de ideeënleer van PLATO en de abstractieleer van ARISTOTELES. Deze tegenstellingen ten spijt getuigen het „absolute Goed" van de eerste, en de „gedachte van de gedachte" van de tweede voor een gemeenschappelijke, authentieke zijnsfilosofie.

Het is niet mogelijk de kritiek van HEIDEGGER op de geschiedenis van de filosofie tot aan DESCARTES punt voor punt te onderzoeken. Wij willen alleen bij wijze van voorbeeld aantonen, hoe hij het middeleeuwse denken alleen door zijn vooroordeel tot een bewustzijnsfilosofie, tot een „metafysiek" heeft kunnen herleiden. In de *Brief over het humanisme* [38]) tracht hij aan te tonen, dat de „Ex-sistenz", d.i. de menselijke geest als het zelf-zijn in de waarheid van het zijn, met de scholastieke notie van *existentia* niet kan samenvallen. Hem ontsnapt echter het fundamenteel onderscheid, dat in de thomistische filosofie bestaat tussen *esse* en *existentia*. De *existentia* betekent het concreet bestaan van de stoffelijke, waarneembare dingen, en wordt onderscheiden van de essentia of liever van de *quidditas rei materialis*. Door een *quidditas rei materialis* wordt niet alleen de wezenlijke kern van de stoffelijke dingen betekend, maar ook al wat objectief kan worden gedefinieerd. De staat b.v., de poëzie enz.... zijn dergelijke *quidditates*, daar zij slechts gerealiseerd zijn in aanwijsbare personen, teksten, complexen van fenomenen, m.a.w. in een wereld die een stoffelijke, tastbare realiteit is. Maar de aanwijsbare *existentia* van deze *quidditates* behoort tot de sensibele kennis, en heeft op zich geen onmiddellijk meta-fysische waarde. Het stoffelijk ding is volgens THOMAS samengesteld uit de *quidditas* — de zin van het ding — en de concrete aanwijsbare stoffelijke condities, waarin het bestaat *(existit)*. In die zin is het zeer waar wat HEIDEGGER hierover zegt. „*Existentia* blijft de naam voor de verwerkelijking van datgene wat, in zijn idee verschijnend, is" [39]). En indien hiermee alles gezegd was, dan zou inderdaad de middeleeuwse filosofie, het thomisme b.v., een loutere bewustzijnsfilosofie zijn, een filosofie, die zich beperkt tot de vraag, hoe het bestaande ding als idee het object kan worden voor het kennend subject. De „Ex-sistenz", het „Ereignis" van HEIDEGGER dekt inderdaad geenszins het louter stoffelijk bestaan van de dingen. Maar de middeleeuwse filosofie kende niet alleen het logisch onderscheid tussen de *quidditas* en de concrete stoffelijke voorwaarden van haar „bestaan", zij betuigt haar zijnsfilosofisch karakter door het reële onderscheid tussen *esse* en *essentia*. Het *esse* is het meest reële, omdat het geestelijk is, en het deelt het *zijn zelf* mee aan elke essentie, op de eerste plaats aan de niet-stoffelijke essenties, dus ook aan de menselijke geest, die in zijn diepste kern, daar waar hij onmiddellijk het *esse* ontvangt, niet-stoffelijk is. De *existentia* daarentegen is slechts de verschijningsvorm van het *esse* in een wezen waarvan de essentie een *quidditas rei materialis* is. *Esse* en *existentia* zijn in die zin slechts analoge begrippen; ze vormen een „relatio ad unum", d.w.z. de *existentia* verwijst in het stoffelijke naar het geestelijk *esse*, waaraan ze op haar wijze deel heeft. Dit is n.o.m. de grond van het thomistisch „realisme". Later is weliswaar dit analogisch onderscheid tussen

[38]) *Brief über den Humanismus*, p. 12-13, 16.
[39]) *Ibid.*, p. 16.

esse en *existentia* enigszins in vergetelheid geraakt, en werd de existentia univook gedefinieerd als de „positio rei extra causas", eerder een tautologie, daar die „positio" juist hetzelfde zegt als „existentia". In de scholastiek heeft er ongetwijfeld een zekere „zijnsvergetelheid" plaats gegrepen: een vergeten van de juiste metafysische draagwijdte van het „esse" of de „actus essendi" van THOMAS. Indien men „zijn" identificeert met existentia, dan wordt de filosofie noodzakelijkerwijze een filosofie van het zijn der zijnden, een metafysiek in de zin van HEIDEGGER. Deze identificatie begint reeds met SCOTUS, wordt nog verder doorgevoerd door SUAREZ en wordt dan gemeengoed in de neo-scholastiek. Een thomist van onze dagen heeft dit proces van degradatie van de thomistische zijnsidee als volgt samengevat: „In Suarez ontbreekt het oorspronkelijk begrip van *actus essendi als structureel element* van het zijnde en *verwerkelijkende factor* van de essentie. De *actus essendi* werd met zijn fenomenico-existentieel aspect verward. Dit begrip ontbreekt in Scotus, van wie Suarez afhangt, en het ontbreekt bij al diegenen, die min of meer rechtstreeks de invloed van Suarez hebben ondergaan. Kant niet uitgezonderd, die contact had met het suarezianisme langs de filosofie van Wolff" [40]). De auteur voegt er in voetnota aan toe: „deze verwarring blijft ook bij de moderne suarezianen voortbestaan", en geeft als voorbeeld een zekere Nicola Monaco, die als een zeer orthodox scholastiek doorgaat.

Deze verwarring in de hedendaagse neo-scholastiek kan HEIDEGGER enigszins verontschuldigen, maar een aandachtige lezing van de oorspronkelijke teksten had hem er wel voor kunnen behoeden de „middeleeuwse wijsbegeerte" als een loutere bewustzijnsfilosofie, als een „metafysiek" te bestempelen.

Had hij b.v. in de *De ente et essentia* van THOMAS de authentieke middeleeuwse zijnsleer ontdekt, dan had hij daar ook de naam gevonden van de „goddelijke God". Want, hierin heeft hij gelijk, alleen aan de horizont van het ware zijn verschijnt het mysterie van de ware God. Deze naam is voor THOMAS: „het subsisterende Zijn zelf", en heeft inderdaad met de *causa sui* [41]), de *omnitudo realitatis*, de *natura naturans* niets gemeens. Hieruit

---

40) U. DEGL'INNOCENTI, *La distinzione reale nel „De ente et essentia" di S. Tommaso*, in Doctor Communis vol. X (1957), p. 165-174. Na het opstellen van dit artikel verscheen in de Revue Thomiste een bijdrage van C. FABRO over *L'obscurcissement de l'„Esse" dans l'Ecole thomiste* (R.T. 58 (1958) 443-472), waarin de schrijver aan de hand van oorspronkelijke teksten aantoont, hoe de metafysische zin van het „esse" van S. THOMAS binnen de thomistische school zelf afgleed naar een louter formele betekenis van de „positio extra causas". Het „esse" wordt weldra vervangen door de „existentia" en de beroemde distinctie wordt er een tussen essentia en *existentia*. Meteen wordt de realiteit van deze distinctie terecht betwist, daar het „esse" tot een modus van de essentie wordt gedegradeerd. FABRO geeft aan HEIDEGGER toe, dat men van een „Seinsvergessenheit" in de tweede scholastiek en in de neo-scholastiek, maar niet bij S. THOMAS zelf kan gewagen. Dit is ook onze stelling.

41) THOMAS heeft in zijn commentaar op de *De causis*, prop. 26 het neo-platonisch begrip „causa sui" besproken (uitg. C. PERA, n° 415), dat hij daar vond toegepast niet op het Ene, maar op elke onvergankelijke substantie. Zelf heeft hij angstvallig in zijn metafysiek deze term vermeden. Hij gebruikt hem echter een enkele maal in zijn fysica en zijn

blijkt, dat de middeleeuwse metafysiek een onto-theo-logie is, die aan de zijnsvergetelheid ontsnapt: zij is de wetenschap van het zijn zelf in zijn onderscheid met alle zijnden, en van het reële Princiep van dit reële zijn, dat geen „zijnde" is, maar het Zijn zelf; zij beweegt zich geheel in de sfeer van de „Differenz als Differenz", in de „gradus separationis" [42]).

Indien HEIDEGGER zich betreffende de middeleeuwse metafysiek heeft vergist, dan kunnen we door een regressief argument besluiten, dat hij ook aan de antieke filosofie niet het volle recht heeft laten wedervaren. THOMAS heeft er steeds met nadruk op gewezen, dat zijn metafysiek die van PLATO, van ARISTOTELES, van PLOTINOS voortzette, dat deze grote denkers, hoe verschillend ook in hun kennisfilosofie, in hun zijnsfilosofie overeenstemden: „huic enim sententiae (Platonis) concordat Aristoteles" [43]). We mogen dus veronderstellen, dat de interpretatie van de „idee" van PLATO, en de herleiding van de aristoletische metafysiek tot de „logos" eenzijdig is en het totale beeld van de antieke metafysiek vertekent. Dit zou punt voor punt kunnen worden aangetoond.

Uit het feit dat de bewustzijnsfilosofieën weliswaar principieel de zijnsfilosofie veronachtzamen, maar dat de middeleeuwse filosofie een authentieke zijnsfilosofie heeft gekend, volgt, dat HEIDEGGER, zonder er zich uitdrukkelijk bewust van te zijn, werkelijk de echte antieke-middeleeuwse metafysiek enigerwijze „wiederholt". En hierdoor bekleedt hij o.i. een allerbelangrijkste plaats in de geschiedenis van het westers denken. Hij heeft echt filosofisch de betekenis „bedacht" van de reactie tegen de grote bewustzijnsfilosofieën, die van uit een hartstochtelijk geloof door KIERKEGAARD werd ingezet. Dieper dan welke andere existentie-filosoof ook heeft hij aan deze reactie door zijn theorie over het zijn als zijn een filosofische betekenis gegeven. Hij heeft duidelijk aangetoond, wat er sedert DESCARTES aan het westers denken ontbrak, waarom „die Sache des Denkens", het echte denken, niet werd bedacht. Wat hij bedoelt, werd duidelijk in de vorige traditie van ditzelfde westers denken uitgesproken; maar dat heeft hij om

---

psychologie, om een *betrekkelijke* zelfvervolmaking aan te duiden: „Homo...... non solum est causa suiipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo" *(de Ver.* 24, 1).

„Causa sui" op de substantie toegepast is voor THOMAS een contradictie in terminis: niets kan vroeger zijn dan zichzelf. Niet zo voor DESCARTES, bij wie de „causa sui" essentieel verbonden is met het ontologisch argument. Dit wordt door SPINOZA overgenomen in de *Ethica* I, prop. 7: „Substantia non potest produci ab alio: *erit utique causa sui*, id est ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere." HEGEL past dan ook konsekwent het begrip „causa sui" toe op de zichzelfontwikkelende substantie (*Encyclopädie*, § 153). Door het begrip „causa sui" als de „ongoddelijke" naam van God te karakteriseren, toont n.o.m. HEIDEGGER zijn diep begrip van de moderne wijsbegeerte. (Cfr. J. ECOLE, *La notion de „Deus causa sui" dans la philosophie contemporaine*, in Rev. Thom. 54 (1954) 374-384).

42) Wellicht heeft men in het neo-thomisme de metafysische draagwijdte van de „gradus separationis" verwaarloosd, niettegenstaande de belangrijke studie van L. B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'asprès S. Thomas*, Rev. des sc. ph. et th. 31 (1947) 3-40. Het is niet toevallig, dunkt ons, dat het heideggeriaans „verschil als verschil" zo spontaan de thomistische „scheiding" oproept.

43) *Summa Theologiae*, I, 6, 4.

verklaarbare redenen niet kunnen inzien. Over de „moderne filosofie" heen knoopt hij echter terug bij deze oude traditie aan. Maar zijn vergissing brengt met zich mee, dat al de traditionele filosofische begrippen, behalve dan het onoverkomelijke „zijn" bij hem in descrediet zijn geraakt, en dat hij zoekt naar een nieuwe terminologie, om de vroegere intuïties te vertolken. Maar met zijn nieuwe woorden bedoelt hij juist hetgeen de oude in werkelijkheid met zich door de eeuwen hebben meegevoerd. Of zijn terminologie beter past op de filosofische gedachte dan de traditionele, kunnen we hier in het midden laten. Ze heeft het voordeel door confrontatie beter deze laatste te doen begrijpen en hun blijvende actualiteit te doen beseffen. Maar uit zijn vergissing volgt ook wel dit: dat we niet hoeven te verzaken aan termen als „metafysiek, ontologie, theologie", alhoewel ze gedurende drie eeuwen in bepaalde filosofieën gaandeweg hun authentieke betekenis hadden verloren.

Uit zijn vergissing volgt verder, dat HEIDEGGER zich voor een bovenmenselijke taak heeft geplaatst. Hij moet immers vier en twintig eeuwen denken weer goed maken. Het is begrijpelijk, dat dit niet dan met grote aarzelingen, en a.h.w. zelfverontschuldigingen kan gebeuren. Want HEIDEGGER is geen zichzelf overschattend man. Daarom vertonen de laatste conclusies, waartoe zijn opvatting hem brengt, steeds een voorlopig, eerder aanwijzend dan affirmerend karakter. Inderdaad moet er helemaal opnieuw worden gedacht, een nieuwe taal worden geschapen. Het blijft een zoeken, een tasten naar de idee en tezelfdertijd naar haar uitdrukking. Karakteristiek is in dit opzicht de laatste paragraaf van de *Differenz:* „Het inzicht in de moeilijkheid, die uit de taal voorkomt, moet ons er voor behoeden, de taal van het hier ondernomen denken tot een terminologische munt te slaan en morgen reeds over ‚Austrag' te praten, in plaats van alle inspanningen aan het doordenken van het gezegde te wijden" [44]). Had HEIDEGGER een duidelijker inzicht gehad in de lange traditie van het ware metafysisch denken, dan had hij, gevoed door deze substantie, waarschijnlijk duidelijker, beter omlijnde conclusies kunnen trekken, maar wij hadden de weldaad gemist van zijn heldhaftig zoeken naar het ware zijn en het Heilige.

Leuven F. DE RAEDEMAEKER, S.J.

SOMMAIRE

„L'oubli de l'être" selon M. Heidegger

L'auteur de cet article présente une analyse de la seconde partie du petit livre de Heidegger „Identität und Differenz". Il analyse la triple opposition que Heidegger dit exister entre sa propre philosophie et toute la tradition philosophique antérieure à partir de Platon et qu'il appelle en un sens péjoratif la métaphysique. Cette dernière culmine dans le rationalisme de Hegel,

[44]) *I.D.*, p. 72-73. „Der Blick in das Schwierige, das aus der Sprache kommt, sollte uns davor behüten, die Sprache des jetzt versuchten Denkens vorschnell in eine Terminologie umzumünzen und morgen schon vom Austrag zu reden, statt alle Anstrengung dem Durchdenken des Gesagten zu widmen".

si bien que le philosophe de Fribourg oppose à une philosophie des êtres, différents dans leur identité, celle de la différence de l'être précisément comme différence ; au lieu d'une dialectique qui reprend le passé et le totalise, Heidegger cherche à retrouver une vérité philosophique oubliée, cachée dans l'hégélianisme ; enfin loin d'être une progression dialectique, la pensée de Heidegger est „un pas en arrière", non vers le passé mais vers la profondeur et l'intériorité de l'être comme être. Heidegger montre comment toute la philosophie antérieure jusqu'à Platon, tout ce qu'on appelle métaphysique, est plongé dans l'oubli de l'être comme être, et comment cette métaphysique, oublieuse de l'être véritable, est à la fois une ontologie manquée et une théologie en réalité athée.

L'auteur essaie ensuite de déterminer la part de vérité qu'il pense trouver dans cette vue heideggérienne sur la philosophie et son histoire. Il distingue à cet effet les philosophies de l'être dont les principaux représentants sont Platon, Aristote, Plotin, S. Thomas et d'autre part les philosophies de la conscience qui sont issues du cogito cartésien. Il admet avec Heidegger que ces dernières ont en effet méconnu ou „oublié" la profonde réalité de l'être dans sa différence vraiment transcendante par rapport à toute objectivation. D'autre part par une analyse qu'il espère authentique de l'être tel que S. Thomas l'a conçu, il montre comment la critique de Heidegger de l'„existentia" scolastique n'atteint en rien la véritable métaphysique thomiste de l'être. En un mot l'oubli de l'être n'a pas commencé avec Platon, comme le veut Heidegger, qui au contraire l'a posé, mais avec Descartes seulement, et il s'est glissé ensuite même dans la scolastique postérieure. Ce qui peut excuser quelque peu Heidegger d'étendre indûment cet oubli sur toute la tradition métaphysique dont il rejette par ailleurs la terminologie qu'il pense tout entière contaminée par l'oubli de l'être.

KRONIEK VAN HET ANGLICANISME

I. LAMBETH CONFERENCE 1958 *)

Van 3 juli tot 10 augustus 1958 werd in het Lambeth Palace te Londen de negende Lambeth Conference gehouden van de anglicaanse kerkgemeenschap. Deze telt 309 diocesen in vereniging met de Zetel van Canterbury. Aan de eerste Lambeth Conference in 1867 namen 76 angl. bisschoppen deel. Ditmaal waren er 310 uit 46 verschillende landen. Van China was enkel de bisschop van Hong Kong aanwezig.

Het verslagboek van deze Conference bevat twee wel te onderscheiden delen. Enkel het eerste wordt door het officiële gezag van het plenum der aanwezige bisschoppen gedekt. Wij vinden er de lijst van de deelnemers, de dagorde, een Encycliek tot de anglicaanse kerkgemeenschap, een Boodschap tot alle christelijke kerken, een Verklaring aangaande de noodzakelijke voorwaarden tot vrede, gericht tot de hele wereld, en ten slotte de tekst van de 131 door de plenaire vergadering officieel bekrachtigde resoluties. In het tweede, niet-officiële, deel komen de rapporten voor van de verschillende commissies en sub-commissies, acht in getal, belast met het bestuderen van verschillende problemen. Zij betreffen: het gezag, de studie en het liturgisch gebruik van de Bijbel; de pogingen ondernomen om te komen tot een min of meer nauwe aansluiting met niet-anglicaanse kerkgenootschappen; de zendingsarbeid in binnen- en buitenland; wenselijke aanpassing van het Book of Common Prayer, o.a. het invoeren van nieuwe heiligen in de liturgische kalender; het tekort aan priesterroepingen, de opleiding der geestelijkheid en de noodzakelijkheid van de vorming van een inlandse clerus in de zendingsgebieden; het probleem van de wereldvrede, het gebruik van atoomwapens (hierover, zoals blijkt uit de 107de resolutie, konden de bisschoppen het niet eens worden), politieke en economische ontvoogding van de onderontwikkelde gebieden; problemen aangaande sexuele opvoeding, aangaande gezin en huwelijk. De officiële resoluties werden opgesteld op grond van deze rapporten, maar hierbij werden dan meestal de bewoordingen zo vaag gehouden dat alle binnen de commissie aan het licht gekomen meningsverschillen geëerbiedigd bleven.

Huwelijksmoraal

Van het werkelijk ontzagwekkend geheel van behandelde problemen en afgelegde verklaringen wist de sensatiepers enkel met grote ruchtbaarheid

*) *The Lambeth Conference 1958*, The Encyclical Letter from the Bishops together with Resolutions and Reports, London, S.P.C.K. and Seabury Press, 1958, 13.5 x 21, 172 blz., ing. 7/6.

te melden, dat de Conference het gebruik binnen het huwelijk van contraconceptieve middelen voor geoorloofd had gepromulgeerd. In de officiële 115de resolutie staat nochtans enkel te lezen dat geboorteregeling gewettigd wordt geacht „in such ways as are mutually acceptable to husband and wife in Christian conscience". Uit het desbetreffende commissierapport blijkt dat de commissie weigerachtig stond tegenover sterilisatie, al velde ze geen definitief oordeel waar deze vrijwillig wordt ondergaan en niet door de Staat verplichtend gesteld. Uitdrukkelijk geeft het rapport ook aan als onaanvaardbaar de coïtus interruptus en middelen, welke infanticidium of abortus veroorzaken. Wel is het waar dat het al of niet toegelaten zijn van andere contraconceptieve middelen, waar het rapport trouwens niet verder op ingaat, aan het persoonlijk oordeel van de gelovigen wordt overgelaten.

De katholieke leer aangaande de huwelijksmoraal is ongetwijfeld strenger dan de anglicaanse [1]). In verband hiermede kunnen wij nog drie andere punten aanstippen. Waar in het anglicaanse commissierapport te lezen staat: „It is clearly not true that all other duties and relationships in marriage must be subordinate to the procreative one" (2. 144) veroordeelde het H. Officie de auteurs, die „docent fines secundarios fini primario (prolis generationi) non esse essentialiter subordinatos sed esse aeque principales et independentes" (AAS, 1944, 103). Waar de anglicaanse commissie handhaaft dat artificiële inseminatie enkel toegelaten is tussen huwelijkspartners (2. 148) worden in de katholieke Kerk de bepalingen hieraangaande nog veel nauwer omschreven (Rede van Pius XII tot het Tweede wereldcongres van vruchtbaarheid en steriliteit, 19.5.56). Aangaande het huwelijk heet het in de 114de resolutie, „that special attention should be given to our Lord's principle of life-long union as the basis of all true marriage". Nochtans voor de practisch te volgen handelwijze waar uit de echt gescheidenen een nieuw huwelijk willen aangaan, wordt in de 119de resolutie verwezen naar de besluiten van de Lambeth Conference van 1948. Zoals men weet werd toen, zoals reeds in 1930, bepaald dat, zolang een der huwelijkspartners in leven is, een bedienaar van de anglicaanse kerk geen nieuw kerkelijk huwelijk mag inzegenen. Maar anderzijds werd het aan het oordeel van de locale bisschop overgelaten degenen, welke desondanks een nieuw huwelijk aangingen, al dan niet tot het ontvangen van de H. Communie toe te laten (2. 171). Zelfs mag voor hen een kerkelijke ceremonie worden gehouden, welke dan evenwel „service of blessing" en niet „solemnization of matrimony" wordt genoemd. De episcopale kerk van de U.S.A. van haar kant legde in 1946 een lijst aan van gronden voor invaliditeit, zo ruim opgevat dat degenen, welke een nieuw huwelijk wensen aan te gaan, er zich practisch steeds op beroepen kunnen.

[1]) Pius XII had ongetwijfeld de Negende Lambeth Conference op het oog, hoewel hij deze niet vernoemde, toen hij in zijn toespraak tot de deelnemers van het Achtste Internationaal Congres voor Hematologie van 12 september 1958 vrij onvoorzien een paragraaf inlaste over het gebruik van contraconceptieve middelen bij de huwelijksakt. Hij verwees naar de leer van zijn onmiddellijke voorganger: „Notre prédécesseur Pie XI l'a exposée *d'une manière solennelle* dans son Encyclique Casti Connubii du 31-12-1930. Il caractérise l'usage des préservatifs comme *une violation de la loi naturelle*; un acte auquel la nature a donné la puissance de susciter une vie nouvelle, en est privé par la volonté humaine".

Zeker, men kan aanvoeren dat in een land zoals Engeland, waar het aantal niet praktiserende gelovigen binnen de anglicaanse kerkgemeenschap katastrofale afmetingen aanneemt [2]) de anglicaanse bisschoppen lastig streng kunnen optreden.

Ook is het een feit, zoals Mgr SUENENS nog onlangs op 27 juli ll. op het Eerste Katholiek Wereldcongres voor de Gezondheid verklaarde (Katholiek Archief, 1958, 854), dat de katholieke Kerk zelf nog zoekt naar werkelijk bevredigende oplossingen voor de ingewikkelde, soms hartverscheurende problemen, welke een volledig christelijke huwelijksbeleving in de moderne levensomstandigheden stelt. Het probleem van de, nooit vroeger in deze mate voorgekomen, demografische aanwas in de onderontwikkelde en ondervoede gebieden (waartoe meer dan de helft der wereldbevolking behoort), kan noch mag door al te simplistische beschouwingen worden weggeredeneerd. Ook de katholieke Kerk staat niet principieel afwijzend tegenover een redelijke, met inachtneming van de christelijke princiepen door de echtelieden doorgevoerde planning aangaande tempo en aantal van de geboorten in het gezin.

En anderzijds mag men evenmin het oog sluiten voor het vele positief-christelijke en behartenswaardige dat te Lambeth over dit probleem werd uitgesproken: Het monogame, levenslange huwelijk is het enige dat een christelijke kerk erkennen kan. De anglicaanse kerkgemeenschap blijft houden „as strongly as ever that (ook voor gehuwden) continence, chastity and self-control are a certain element in Christian living. They are indeed an ingredient in our heroic and sacrificial response of man to the costly redeeming love of God" (2. 147). De procreatie blijft de „primary obligation" (2. 146) en de geboorteregeling moet zijn „the result of positive choice before God" (Resolutie 115).

Het voorafgaande mag dan gelden om de besluiten van de negende Lambeth Conference in hun juiste context te stellen. Het volstaat echter niet om te rechtvaardigen dat essentieel christelijke waarheden en gedragsregels worden prijsgegeven. Men ontkomt niet aan de indruk dat de anglicaanse bisschoppen wel de traditionele christelijke huwelijksmoraal als de ideale huwelijksbeleving blijven voorhouden maar tevens ten gebruike van de „gewone" gelovigen een „aangepaste" moraal prediken. Het ergste hierbij is dan dat deze moraal, naar lagere maatstaf gemeten, toch nog als „christelijk" wordt voorgesteld.

Streven naar uitbreiding en hereniging

Een dergelijk onderscheid tussen een eerste, als ideaal beschouwde en

2) Volgens het werk van D. L. EDWARDS (blz. 11), dat wij verderop bespreken, zou het aantal gedoopten van de Church of England ongeveer 26 millioen bedragen, d.i. ongeveer 65% van de totale bevolking. Maar enkel drie millioen laten zich inschrijven als „electors" voor de „Parochial Church Councils" en enkel twee millioen voldoen aan hun paasplicht. Vergelijk hiermede het aantal katholieken in Engeland en Wales: vier millioen, waarvan drie millioen pascalisanten.

een andere, van de traditioneel christelijke normen afwijkende en toch nog toelaatbaar geachte handelwijze treedt ook nog aan de dag op een ander domein. Men weet hoe in 1947 de Church of South India (C.S.I.) tot stand is gekomen door versmelting van de anglicaanse Church of India, Burma and Ceylon met verschillende congregationele, methodistische en presbyteriaanse kerkgenootschappen, welke het bisschopsambt niet aanvaardden. Alle nieuwe bedienaars van de geunifieerde kerk zouden voortaan door een anglicaans bisschop tot priester en eventueel tot bisschop worden gewijd, maar zij hoefden daarbij aan deze wijdingen geen enkele dogmatische waarde toe te kennen. De bedienaars, welke reeds vóór de vereniging in dienst waren en dus niet door een bisschop waren gewijd, mochten hun ambt zonder meer blijven waarnemen. Het verwekte in 1955 heel wat beroering bij de „katholiserende" vleugel van de anglicaanse kerk toen de Convocations van Canterbury en York de wijdingen van deze C.S.I. practisch als geldig erkenden. Zo werd o.a. aan de volgens de nieuwe regels gewijde „priesters" en „bisschoppen" van de C.S.I. toegelaten ook in de anglicaanse kerken van Engeland te officiëren, mits de lokale bisschop hiertoe verlof geeft. De anglo-katholieken (althans een groot gedeelte van hen) boden heftige tegenstand, onder meer omdat in het ORDINAL, voor deze wijdingen gebruikt, de oude PREFACE was weggelaten. Het was op deze PREFACE dat zij zich steeds beriepen om te verklaren, dat in de anglicaanse kerk nooit de „objectieve intentie" verloren was gegaan bij de wijdingen „te doen wat de algemene Kerk doet". In het nogmaals vernieuwde ORDINAL van de C.S.I., dat verleden jaar verscheen, zijn opnieuw weer andere „katholieke" elementen uitgelaten. De negende Lambeth Conference gaat onverstoorbaar op de ingeslagen weg verder. Officiële goedkeuring en aanmoediging krijgen een „Scheme of Church Union in Ceylon", een „Plan of Church Union in North India and Pakistan", een rapport aangaande „Relations between Anglican and Presbyterian Churches" in Engeland en Schotland, besprekingen met de Methodist Church in Engeland en de U.S.A., een „Scheme of Union for Nigeria and the Cameroons" en dergelijke pogingen om tot full-communion of intercommunion te komen met verschillende kerkgenootschappen in het Midden-Oosten (res. 19-37). Zonder moeilijkheden gaat dit alles natuurlijk niet. Zo is b.v. voor de geplande verenigde Church of Lanka in Ceylon niet enkel voorzien *full-communion* voor de toetredende kerkgenootschappen onderling, maar ook behoud van *full-communion* voor ieder van deze kerkgenootschappen met hun vroegere moederkerk. Dit brengt dan mede dat eventueel niet-bisschoppelijk gewijde bedienaars, op bezoek in een anglicaanse kerk van deze Church of Lanka, daar *Holy Communion* mogen celebreren. Maar, en dit is dan weer typerend voor de dubbele standaard waarvan hierboven sprake was, van deze toelating mag volgens het voorgelegde ontwerp enkel gebruik worden gemaakt in de gemeenten, welke die toelating in geweten verantwoorden kunnen (res. 21 en 2. 34). Soortgelijke regeling was trouwens ook reeds getroffen in de besluiten van 1955. Zo wil men dan tevens tegemoet komen aan diegenen, welke het bisschopsambt als een jure divino essentieel element van de kerk-

structuur blijven beschouwen. Deze compromisoplossing zal echter de „katholiserenden" onder de anglicanen niet bevredigen. De katholieken eveneens, al konden zij reeds voorheen de geldigheid niet erkennen van de anglicaanse wijdingen, betreuren deze nieuwe stellingname als een steeds verder afwijken van de door Christus gewilde apostolisch-bisschoppelijke kerkstructuur.

Nog een andere stellingname willen wij hier vermelden. In de 110de resolutie wordt beslist alle discriminatie verworpen, gebaseerd op louter rassenonderscheid. Wat de koloniale ontvoogding betreft wordt in tamelijk vage bewoordingen hieraan toegevoegd dat alle rassen recht hebben op een rechtvaardig en billijk aandeel in de regering en in de opbrengst van de natuurlijke rijkdommen van het land, dat zij bewonen, „including advancement to the highest level of attainment". De Conference verheugt zich ook over het stijgend aantal autochtone bisschoppen in de zendingsgebieden (res. 59).

Eindoordeel

Ons eindoordeel over de negende Lambeth Conference zal niet louter negatief zijn al vinden wij er ook grond voor ernstige bedenkingen.

Te waarderen valt de warm menselijke, directe en ook voor minder ontwikkelden bevattelijke taal, waarin de Encycliek en de overige Boodschappen fundamenteel christelijke waarheden wisten te verwoorden. Evenzeer mag gewezen worden op de oprecht pastorale bezorgdheid aan binnen- en buitenkerkelijke, nationale en internationale, soms uiterst ingewikkelde, problemen een oplossing te geven, voor de meerderheid der gevallen geïnspireerd op traditionele, authentiek-christelijke princiepen en tevens vol bekommernis voor de noden van de huidige tijd. Aangaande de betrekkingen met de katholieke Kerk kan men erop wijzen dat de Instructie van het H. Officie van 1949 over de oecumenische beweging naar haar juiste betekenis in positieve zin wordt geïnterpreteerd (2. 48).

Hiertegenover staat echter dat, naar katholieke overtuiging, in meerdere rapporten, zoals wij hierboven reeds vermeldden, te veel toegegeven wordt aan niet-christelijke moderne stromingen en dat de officiële resoluties soms te vaag blijven. De laatste oorzaak hiervan is wel te zoeken in de afwijzing van een onfeilbaar kerkelijk leergezag. In de 3de resolutie wordt, althans impliciet, verklaard dat de Kerk als „necessary for eternal salvation" mag leren al hetgeen „may be concluded and proved by Scripture" en dat de bijstand van de H. Geest verzekerd is aan de Kerk als „guardian and interpreter of Holy Scripture". Het desbetreffende commissierapport gaat zelfs nog verder in de katholieke richting en leert dat Kerk en Schrift nooit mogen gescheiden worden, dat het na de dood der Apostelen aan de bisschoppen toekwam de „continuity of the true teaching" te verzekeren, dat tijdens en na de apostolische tijd (b.v. in de Geloofsbelijdenissen) nadere specificaties gegeven werden van de leer in de Bijbel bevat, en dat „these developments were not fortuitous, but were expressions of the rule of the Holy Spirit in the Church" (2. 4).

Maar nergens is sprake van absoluut bindend gezag (cfr 2. 15). Integendeel wordt telkens weer opnieuw de „Christian freedom" vermeld. In feite wordt als noodzakelijk te geloven enkel aanvaard hetgeen naar ieders eigen inzicht expliciet in de Schrift wordt geaffirmeerd. Het komt hierop neer dat men aan de H. Schrift de onmogelijke eis stelt reeds een voor het onmiddellijk gebruik pasklaar gemaakt en expliciet antwoord te bevatten op alle vragen, welke de Kerk in de loop van haar duizendjarige geschiedenis zou op te lossen krijgen. Waar evident meningsverschil in de interpretatie, ook van essentiële punten, niet kan uitblijven, beroept men zich dan op de „christelijke" geest van „comprehensiveness". Men zoekt naar een compromisoplossing, welke iedereen kan tevreden stellen. En omdat de menselijke natuur maar al te zeer geneigd is de meest gemakkelijke oplossing, op doctrinair en nog meer op moreel gebied, voor de juiste te houden, komt men ten slotte onvermijdelijk tot een uitgehold christendom. Een leergezag, dat niet aanspraak maken kan op onfeilbaarheid, staat machteloos om deze evolutie tegen te gaan. Haar grote bezorgdheid is dan een minimum van eenheid binnen de kerkgemeenschap te handhaven en zovelen mogelijk binnen deze gemeenschap te houden. Waar, dank zij Gods genade, meerderen toch nog aan de traditionele christelijke leer op vele punten trouw bleven komt het leergezag er dan toe de dubbele geloofsstandaard aan te leggen, zoals wij hierboven reeds aangaven.

Hiermede wil niet gezegd zijn dat men de leeruitspraken van de anglicaanse kerk niet een zekere heilswaarde kan toekennen. Deze kerkgemeenschap gaat voort Christus' leer, al weze het dan niet volledig, te verkondigen aan wie naar haar luisteren wil. Uit traditie en om reden van de plaats, welke de anglicaanse kerk in het publieke leven van meerdere landen inneemt, bereikt haar stem zelfs vele niet-christenen. Binnen haar gemeenschap zelf echter wordt de tegenstelling tussen de „katholiserende", de „protestantse" en de „vrijzinnige" vleugel meer en meer toegespitst. Sommigen ook vinden de weg terug naar de Moederkerk. Onder deze bekeringen zijn er vele van hoog religieus gehalte. Toch is de opbloei van het katholicisme in Groot-Brittannië op de eerste plaats te danken aan de massa-immigratie van katholieke Ieren in de laatste eeuw en aan het groter kinderaantal van deze bevolkingsgroep. Meerderen komen tot de katholieke Kerk omdat zij willen huwen met een katholiek meisje, maar door gemengde huwelijken vallen ook velen af, en alle bekeringen houden geen stand.

De anglicaanse gemeenschap blijkt levenskrachtiger te zijn dan sommigen hadden gemeend. Ongetwijfeld zullen verschillende van de pogingen, ondernomen om te komen tot „intercommunion", „full-communion" en zelfs tot de oprichting van „verenigde kerken" in de aard van de C.S.I., over kortere of langere tijd met succes worden bekroond. Dit zijn de vooruitzichten zowel voor Groot-Brittannië als voor de Nieuwe Wereld en in een nadere toekomst voor meerdere zendingsgebieden. Dit streven naar eenheid, en ook dit is op te merken, blijft stuiten op dogmatische verschillen, niet enkel met de Oosterse kerken maar ook met protestantse gemeenschappen, zoals het methodisme, door dissidentie binnen het anglicanisme ontstaan, en bij gemeen-

schappen van calvinistische gezindheid. Men weet hoe in de *Church of England* zelf een vrij grote calvinistische inslag sinds Edward VI te vinden is. De vleugel der „Evangelicals", d.i. van de zuivere protestanten met calvinistische tendens, heeft steeds haar invloed binnen het anglicanisme behouden. Het ligt voor de hand dat het opleven van een neo-calvinisme op het vasteland ook binnen het anglicanisme te merken valt. De oecumenische contacten werken zowel in „katholiserende" als in „protestantiserende" richting, en zelfs ook naar de richting toe van een grotere „vrijzinnigheid".

Te verwachten is dan ook dat de verenigingspogingen zullen gepaard gaan met een steeds verder verglijden naar „continentaal-protestantse" en „vrijzinnige" stellingen. Een katholiek kan hierbij enkel als mogelijk lichtpunt zien dat door dit samenkomen ook sommige „katholieke" elementen in de „zuiver protestantse" kerkgenootschappen zullen worden gerevaloriseerd. Het is inderdaad zo dat het anglicanisme, ook nu nog, de katholieke kerkstructuur en geloofsleer in ruimere mate behouden heeft dan het „zuiver protestantisme".

II. ANDERE PUBLICATIES

1. A. R. Winnett, *Divorce and Remarriage in Anglicanism*, London, Macmillan & C°, 1958, 14 x 22, 284 blz., geb. 30/.
2. Lord Altrincham, *Two Anglican Essays*, London, Secker & Warburg, 1958, 12.5 x 19, 128 blz., geb. 10/6.
   D. L. Edwards, *Not Angels but Anglicans*, London, SCM Press, 1958, 12.5 x 19, 128 blz., geb. 8/6.
3. A. M. Allchin, *The Silent Rebellion, Anglican Religious Communities, 1845-1900*, London, SCM Press, 1958, 14.5 x 22.5, 256 blz., geb. 25/.
4. E. L. Mascall, *The Recovery of Unity, A Theological Approach*, London, Longmans, Green & C°, 1958, 14 x 22, 242 blz., geb. 25/.
   G. R. Balleine, *Simon Whom He Surnamed Peter, A Study of His Life*, London, Skeffington, 1958, 14 x 22, 207 blz., geb. 15/.
5. John V. Taylor, *The Growth of the Church in Buganda*, An Attempt at Understanding, (*World Missions Studies)*, London, SCM Press, 1958, 14 x 22, 286 blz., 14 illustraties en één kaart, geb. 25/.
6. C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, Geoffry Bles, London, 1958, 13 x 20.5, VIII + 159 blz., geb. 12/6.
7. John A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, The Emergence of a Doctrine, London, SCM Press, 1957, 14 x 22, 192 blz., geb. 15/.

De levenskracht van de anglicaanse kerkgemeenschap blijkt ook uit de veelheid van publicaties, waarvan wij er hieronder nu enkele verder gaan bespreken.

1. Huwelijksproblematiek

In aansluiting met hetgeen wij de Lambeth Conference hierover hoorden verklaren, is de historische studie van Dr. Winnett wel verhelderend. Hij behandelt leer en praxis van de anglicaanse kerk aangaande echtscheiding en een nieuw kerkelijk huwelijk sinds de reformatietijd tot 1957. Door de voortijdige dood van Edward VI mislukte de poging om de kerkelijke wetgeving ter zake in de richting van het continentaal protestantisme om te buigen. De oude Westerse opvatting van onontbindbaarheid werd in het

Prayer Book en de *canons* van 1604 als officiële leer bekrachtigd, en ook, nadat in 1858 het Parlement de echtscheidingswet had goedgekeurd, bleef de kerk daar officieel aan vasthouden. In de praktijk werden er echter vanaf de aanvang uitzonderingen toegestaan. Meerdere theologen en individuele bisschoppen zagen ook theoretisch in Mt 5.32 en 19.9 een uitzonderingsclausule ten voordele van de onschuldige partij bij geval van echtbreuk. Gedurende de 18de eeuw was de grote meerderheid van kerkgangers en clergy zelfs nog „milder" of „lakser" gestemd. Men vond het echter de moeite niet waard om daarom de officiële canones aan te passen. Sinds de Lambeth Conference van 1930 dringt de nieuwe opvatting geleidelijk door ook in de officiële kerkelijk documenten, althans „per omissionem".

Als geschiedkundige studie lijkt deze studie volkomen objectief. Een katholiek zal echter niet aanvaarden dat tussen oude en nieuwe opvatting enkel een „legal and canonical" verschilpunt gelegen is (276). S. schijnt zich met vele anglicanen af te vragen „whether the notion of a *vinculum* has validity apart from the personal relationship of the parties in marriage" (239). Een katholiek zal hierop antwoorden dat de sacramentele huwelijksverbintenis zo diep in de persoonlijkheid van beide partners ingrijpt dat hun bovennatuurlijke lotsverbondenheid tijdens hun aardse pelgrimstocht nooit meer ongedaan kan worden gemaakt.

2. Algemeen gewetensonderzoek

De huwelijksproblematiek is slechts een van de vele domeinen waarbij het anglicanisme de nood voelt voor aanpassing aan de moderne tijd. De meeste lezers kennen reeds uit de kranten Lord ALTRINCHAM, wegens zijn aanvallen op het Engels Koningshuis, dat hij wil democratiseren. Als lid van de Church of England noemt hij zich een „Christian free-thinker". Hij zelf, een leek, en D. L. EDWARDS, een anglicaans priester, beide behorend tot de relatief jongere generatie, stellen een radicale vernieuwing voor. Beiden horen thuis bij de Liberals, die „freedom of Reason" voorstaan. Dit betekent niet noodzakelijk dat men daarom a-priori de traditionele leer prijsgeeft. Maar dit blijkt dan toch wel het geval te zijn met A. Hij wil in de kerk hervormen „both the doctrine (as it is generally understood) and the organization" (11). De Faith Press, die hem eerst om een Essay gevraagd had, weigerde het, na inlevering van het handschrift, te publiceren. Hij draagt zijn werk op: „To my godchildren in the hope that they will be confirmed, not catechised". Absolute dogmatische vrijheid wordt bepleit voor leken en clergy, vanaf het ogenblik dat zij zich tot Christus, hoe dan ook, willen bekennen. Dit gebeurt bij de Confirmation. De sacramenten hebben voor hem persoonlijk geen waarde, maar iedereen mag hierover houden wat hij meent de waarheid te zijn. De kerk moet een democratische inrichting krijgen met algemeen stemrecht voor alle kerkgangers. De nationale kerkvergadering, door afgevaardigden van de parochievergaderingen gekozen, moet contrôle uitoefenen op de bisschoppen. Deze worden door de Staat aangesteld (want het anglicanisme moet staatsgodsdienst blijven), maar enkel voor een bepaalde ambtstermijn. E. gaat niet zo ver, al speelt hij ook meermaals het „enfant terrible".

De dag van de Confirmation is geworden „the great passing-out parade of the Church" (90). Van de dogma's mag het intellect niet meer verwachten dan „glimpses into a mystery which remains" (100). Bisschoppen zijn niet absoluut noodzakelijk voor het „esse" van de Kerk, maar toch „essential to the Churches fullness" (41).

In hun „breeddenkendheid" wordt ook de R.K. Kerk een plaats gegund, maar toch steeds ondergeschikt aan de Staatskerk. E. stelt voor dat ook katholieke bisschoppen „ex officio" zouden zetelen in het Hogerhuis. Dit belet hem echter niet de katholieken dogmatisch „onverdraagzaam" te noemen, en dit juist maakt hen dikwijls zo „onverdraaglijk". A. waardeert de R.K. Kerk als „the easiest transition from paganism to christianity". Het gezag van de katholieke bisschoppen wordt hierdoor verklaard „that the big battalions of R. C. are recruited from people who are relatively backward and untutored" (38). Te noteren valt dat de Lambeth Conference sommige van de minder radicale suggesties overnam: revalorisatie van diaken- en lectorenambt, en toelating om priesters te wijden, die enkel „part-time" ministerie uitoefenen en zelf in hun behoefte kunnen voorzien door een professionele activiteit in het burgerlijk leven (res. 88-90).

3. Anglicaans kloosterwezen

Voorgaande auteurs wilden een spectaculaire hervorming tot stand brengen. A. M. ALCHIN heeft het integendeel in zijn degelijke historische studie over de „stille omwenteling", welke, iets meer dan een eeuw geleden aangevangen, nu definitief haar slag heeft thuis gehaald. Op dit ogenblik bestaan er een vijftigtal vrouwelijke en acht mannelijke congregaties van anglicaanse religieuzen. Vanaf de secularisatie in 1540 had de anglicaanse kerk nooit kloostergemeenschappen gekend. Principieel echter gold enkel bezwaar tegen de „eeuwige geloften". Het anglicaanse kloosterwezen is een realisatie (zeker niet de minste) van de Oxfordbeweging. Voor de practische inrichting werd inspiratie gezocht, niet zozeer in de Middeleeuwen of bij de diakonessen van het continentaal-protestantisme als wel bij de katholieke Franse zustercongregaties van de 17de en 18de eeuw. Na de Franse Revolutie waren deze ook in Engeland verspreid geraakt. In 1841 sprak de eerste anglicaanse kloosterlinge Marion Hughes haar geloften uit. In 1865-1866 volgde de eerste mannencongregatie: The Society of St John the Evangelist. Hiervan gaat de kloosterregel terug op die van de Benedictijnen, de Franciscanen en de Jezuieten.

De anglicaanse bisschoppen volgden de evolutie met een zekere argwaan. In de aanvang gaven sommigen enkel toe om het gevaar van een nieuwe dissidentie binnen de anglicaanse kerk te vermijden. In de Convocations van 1885 werden ook „geloften" („votum", en niet langer „juramentum") stilzwijgend, en in die van 1891 officieel toegelaten. Het was in diezelfde tijd dat de kerk de sociale mistoestanden ontdekte en zich bewust werd van de massa-afval onder het proletariaat. De kloosterzusters beijverden zich voor de heropvoeding van gevallen meisjes, ziekenverzorging, weeshuizen, onderwijs, later ook voor rechtstreeks apostolaat in de arme volkswijken. De man-

nencongregaties legden zich van de aanvang af speciaal toe op missiewerk in binnen- en buitenland. Langsheen deze congregaties kwamen ook andere R. Katholieke praktijken opnieuw tot gelding in de anglicaanse kerk: reservatie van de Eucharistie (reeds in 1857), private biecht, gesloten retraites, enz.

Tot nog toe onbekend was hetgeen S. achterhaalde aangaande de vriendschapsbetrekkingen tussen Pusey en Miss Zellon, stichteres van de Society of the Holy Trinity. Hun verhouding was volkomen onberispelijk, maar kwam toch sommige tijdgenoten iet of wat verdacht voor en werd dan ook zorgvuldig in beider biografieën doodgezwegen. S. meent dat „the medieval Church had not used *active* orders of women" (38). Dit is zeker niet waar voor het vasteland. Het werk behandelt niet de periode na 1900. Wij kunnen dan enkel toevoegen dat ook de negende Lambeth Conference in haar 92de resolutie een formele aanbeveling over had voor die „special form of vocation", welke tot uiting komt in „Religious Orders and Communities" (cf. ook het Commissierapport, 2. 111).

4. Anglicanisme en Katholicisme

Verschillende malen reeds kwam in de tot nog toe besproken werken de katholieke Kerk ter sprake. Ex professo gebeurt dit in de theologische studie, welke de welgekende E. L. MASCALL in anglo-katholieke zin wijdde aan het probleem van de hereniging der christenheid. Een oplossing is enkel te vinden door gemeenschappelijke bezinning over Schrift, Kerkvaders en leer van de ongedeelde Kerk. In haar theologisch aspect beschouwd is de scheuring immers niets anders geweest dan het gaan toekennen van een absolute waarde aan opvattingen, welke reeds in de Middeleeuwen begonnen waren uiteen te lopen. Onze taak is het nu de „herbronnende" studie ter hand te nemen, welke in de 16de eeuw de katastrofe had kunnen vermijden.

Tot zover zal een R. Katholiek ongetwijfeld met MASCALL accoord gaan. Men vermoedt echter onmiddellijk dat het grote struikelblok om tot hereniging te komen, althans met het katholicisme, zal gelegen zijn in de katholieke leer aangaande de dogma-ontwikkeling. In het katholicisme heeft volgens S. een ongewettigde overschatting plaats gevonden van het jurisdictionele ten nadele van het sacramentele. Het duidelijkst blijkt dit in de katholieke opvatting van pauselijk primaatschap en onfeilbaarheid, maar ook reeds van het bisschopsambt. Als argument voert S. o.a. aan dat meerdere katholieke auteurs tegenwoordig houden dat de Paus door een louter jurisdictioneel ingrijpen ook aan niet-bisschoppen de macht kan verlenen priesterwijdingen toe te dienen. Dit argument is wel zeer ongelukkig gekozen. De katholieke theologen zijn ver van eenstemmig. En zelfs de voorstanders van deze theorie erkennen minstens dat de „minister ordinationis" zijn wijdingsmacht sacramenteel moet hebben ontvangen (zij het dan reeds in zijn priesterwijding). Andere voorstanders, zoals Mgr. Journet door S. aangehaald, gaan zelfs voort een sacramenteel en niet een louter jurisdictioneel onderscheid te zien tussen priester en bisschop, ook wat betreft hun wijdingsmacht.

Meer in het algemeen zou men S. kunnen wijzen op het onderscheid dat

de katholieke Kerk steeds gemaakt heeft tussen de geldigheid en de wettigheid van toegediende wijdingen, zowel als van het celebreren der Eucharistie. Een jurisdictionele machtiging hiervoor zou zelfs „ongeldig" zijn indien ze verleend werd aan een niet geldig, d.i. niet sacramenteel gewijde bedienaar. Men kan ook betreuren dat S. het zich wat al te gemakkelijk maakt waar hij betoogt dat het pauselijk primaatschap niet „essentieel" zou zijn voor de Kerk... omdat het bij het overlijden van de Paus „Sede vacante" telkens intermittent wordt. Waarom geldt dit argument dan ook niet tegen het essentieel karakter van het bisschopsambt? S. brengt ook te berde dat in de Encycliek Mystici Corporis een geleidelijke verschuiving plaats vindt van de Ecclesia triumphans naar de Ecclesia militans toe. Maar bij de aanvang reeds van de Encycliek verklaart Pius XII dat hij het uitdrukkelijk enkel wil hebben over de Ecclesia militans.

Het komt ons voor dat problemen zoals dit van het pauselijk primaatschap, indien men ze werkelijk „herbronnen" wil, zoals S. voorstelt, eerder te benaderen zijn van uit de Bijbel dan van uit de Middeleeuwse problematiek. Deze eerder zwakke bladzijden over het katholicisme in een overigens voortreffelijk werk mogen ons toch niet doen vergeten de baanbrekende neothomistische arbeid, door S. in de anglicaanse theologie gepresteerd, zeer ten voordele van de nagestreefde hereniging.

Al hebben wij geen zekerheid dat G. R. Balleine zich tot de Church of England bekent, toch kunnen wij zijn historische studie over de Apostel Petrus het best hier behandelen in aansluiting bij de critiek van Mascall op het pauselijk primaatschap. De opvattingen, door Balleine voorgestaan, worden in ieder geval door een aanzienlijke fractie van de anglicanen, nl. de „modernistische", gedeeld. S. gelooft niet in de onfeilbaarheid van de Schrift en beschouwt dit als een bevrijding (187). De wonderdaden van Jezus en van de Apostelen zijn te verklaren als supranormale verschijnselen, welke men in iedere godsdienst aantreft. Zij vergen geen „bovennatuurlijke" oorzaak. Christus' lichamelijke verrijzenis is niet bewezen, kan trouwens niet „bewezen" worden vermits het geen „geschiedenis" is. De verschijningen na Pasen zijn uit te leggen door telepathie.

Wat dan Petrus zelf betreft schijnt S. te betreuren dat Cullmann haast de helft van zijn belangrijk werk besteed heeft aan de verklaring van Mt 16. 18. Dit vers is immers enkel een latere toevoeging aan Q. Verantwoordelijk hiervoor was de kerk van Antiochië, waar het evangelie volgens Mattheus ontstaan is. Deze kerk wilde hierdoor haar eerste bisschop eren. Historisch aanvaardbaar lijkt ook wel een eerste verblijf van Petrus te Rome van 42 tot 49 en een tweede, kort vóór zijn marteldood in 66. In deze zin kan men Petrus ook de eerste bisschop van Rome noemen.

Het werk is bedoeld als hogere vulgarisatie. Maar ook van uit dit beperkte standpunt beschouwd kan men het jammer vinden dat S., ondanks zijn klaarblijkelijke belezenheid, nergens bij het vermelden van zijn bronnen de juiste referentie aangeeft. Voor sommige suggesties aangaande het uiterlijk verloop en de historische omraming der gebeurtenissen is het werk toch wel interessant.

5. Zendingsarbeid

Al blijkt er dan tussen anglicanisme en katholicisme weinig toenadering wat betreft de fundamentele dogmatische verschilpunten toch bestaat er wel, zoals wij ook reeds hogerop aangaven, waardering van anglicaanse zijde voor het practisch werk door de katholieke Kerk verricht. John V. TAYLOR, professor aan het Anglican Theological College te Mukono in Oeganda, vermeldt met sympathie de prestaties van de katholieke missionarissen (Witte Paters). Zijn werk is het eerste van een reeks „World Mission Studies", gepatroneerd door de World Council of Churches, en ondernomen door de International Missionary Council, om de gegevens te verzamelen aangaande groei en huidige stand van het protestantse zendingswerk. Kenmerkend is dat niet enkel Afrika en Azië maar ook Latijns-Amerika bij het opzet betrokken zijn.

S., die op dit ogenblik met een nieuw onderzoek bezig is in Rhodesia, beperkt zich in dit eerste enkwest tot enkele, maar dan toch representatieve, anglicaanse zendingsposten in het gebied, vooral het platteland, van het oude koninkrijk Boeganda in het huidige Oeganda. Zijn bevindingen kunnen ook de katholieke missies nuttig zijn. De huidige toestand wordt gekarakteriseerd als „a whole society in dissolution". Op sommige plaatsen wordt ongeveer 78 % van de anglicaans gedoopten, om reden dat zij geen kerkelijk huwelijk sloten of in polygamie leven, niet tot Holy Communion toegelaten. Ondanks eventueel aandringen van de ouders worden hun kinderen evenmin toegelaten tot het doopsel. Men ziet dat in haar zendingsgebieden de anglicanen strengere eisen stellen dan in het „christelijk" moederland. Een tweede schaduwzijde van de zending is dat de autochtonen algemeen de blanke zendeling wantrouwen en hem aanzien voor een agent in dienst van de Britten. S. pleit voor een zekere erkenning door de anglicaanse kerk van het inlands huwelijk, ook zo het niet kerkelijk ingezegend wordt. Christianisering, zo besluit hij, is het werk van eeuwen. Zo was het ook in het Westen.

6. Pietas anglicana

Van een totaal andere inspiratie als de voorgaande werken, die zich hoofdzakelijk met uiterlijke verschijningsvormen van het anglicanisme bezig hielden, is het fijne boekje van C. S. LEWIS over de Psalmen. De welgekende professor van Engelse letterkunde te Cambridge, wellicht bij ons nog meer bekend om zijn godsdienstige Broadcast talks, valt hiermede een wens bij van de Lambeth Conference „towards reinstating the Psalter in the affection of clergy and people" (2. 90).

Lord ALTRINCHAM, die wij vroeger ontmoetten, vindt de kerkdiensten van de Church of England zo iets als „a foretaste of everlasting punishment". Deze auteur geloofde trouwens niet in een eeuwige hel. LEWIS gelooft zelfs in het vagevuur (8). En hoewel hij toegeeft dat de kerkdiensten voor 99.9 % mislukkingen zijn, komen ze hem toch voor als „the tuning up of the orchestra" voor de eeuwige lofzang op God en voor onze eigen eeuwige vreugd. Dit danken de kerkdiensten dan grotendeels aan het gebruik dat zij maken van de psalmen. Origineel en spiritueel weet S. sommige moeilijk-

heden (zoals de „vervloekingen" van vijanden) in de psalmen voor een modern lezer op te klaren. Zeer mooi weet hij tevens de godsdienstige waarde, welke de psalmen ook voor het dagelijkse leven van een leek bevatten, uit te puren. Zijn werkje, geschreven voor een bredere lezerskring, is van dien aard dat ook „professionals" er hun voordeel mede kunnen doen. De wijze b.v., waarop hij de „spiritual sense" van de Schrift verklaart, zou voor een katholiek theoloog een goed uitgangspunt kunnen worden voor de verheldering van het probleem van de dogma-ontwikkeling. Op één plaats vraagt S. aan de katholieke Kerk (die hij trouwens zijn sympathie niet onthoudt) toch niet zo dikwijls door een „convenientia"-argument te willen uitmaken wat God in feite heeft gedaan (112). Hier moeten wij wel op antwoorden dat een werkelijk wetenschappelijke katholieke theologie zich terdege bewust blijft van de betrekkelijke waarde van een dergelijk argument. Louter rationeel en natuurlijk opgevat is het niet bij machte uitsluitsel te geven aangaande een nieuw te definiëren dogma.

7. De paroesie

Wij besluiten deze kroniek met de belangwekkende studie van J. A. T. ROBINSON, Dean van het Clare College te Cambridge, over Jezus' Wederkomst. De historiciteit van Christus' verrijzenis vinden wij bij hem, in tegenstelling dus met BALLEINE klaar geaffirmeerd, maar evenals deze laatste verwerpt hij de authenticiteit van alle „logia", waarin Christus een Wederkomst op het einde der tijden zou hebben voorspeld.

Jezus' eigen eschatologische verwachting stond gericht op zijn verrijzenis als de eindterm ervan. Dit blijkt uit de Synoptici, ontdaan van het later toegevoegde „editorial-element", en uit het Evangelie volgens Joannes, zonder het later toegevoegde 21ste kapittel. Ook in de eerste catechese van de Kerk (Act 2) was er geen sprake van een Wederkomst op het einde der tijden. Het komen van Jezus in zijn glorie werd werkelijkheid in zijn verrijzenis. Deze bracht de existentiële omvorming, samen van wereldgeschiedenis en van menselijke natuur, tot stand. Al hetgeen daarna komt kan niets anders meer zijn dan een verdere uitwerking en een verdere openbaring van de gevolgen van dit centraal gebeuren.

Maar het valt de menselijke geest moeilijk, om de complexiteit van de existentieel verschillende eschatologische momenten ook tevens niet als chronologisch gedifferentieerd op te vatten. Zo kwamen de Synoptici (speciaal Mattheus), Joannes in zijn latere geschriften en Paulus, althans tot aan de Tweede Corinthiërsbrief, ertoe de zuivere eschatologische leer aan te vullen met een Apocalyps aangaande een toekomstige Wederkomst. De uitleg, welke 2 Petrus 3. 8 ten slotte bracht om het steeds langer uitblijven van de verwezenlijking van deze apocalyptische verwachting te verklaren, was „a counsel of despair" (180).

De tegenstelling tussen beide tradities verdwijnt echter indien wij, zoals nu algemeen aanvaard wordt voor het Schriftverhaal van het Wereldbegin, ook hetgeen de Schrift ons zegt aangaande het Wereldeinde niet langer meer gaan beschouwen als bedoeld om ons „geschiedenis" te openbaren. De

Wederkomst heeft de waarde van een „Myth", niet die van een „literal event". Hetgeen gezegd wordt van de Paroesie „represents in dramatic terms a vivid and profound picture of the summing up of alle things in Christ" (180).

Op meerdere plaatsen geeft S. toe dat hij deze, zijn hoofdthesis, niet apodictisch bewijzen kan (82, 116-117, 119, 128, 142, 164). Zijn argumenten hebben ons ook niet kunnen overtuigen. Zeer goed laat hij echter zien, maar dit deed reeds CULLMANN vóór hem, hoe de verrijzenis moet gezien worden als een „inaugurated eschatology" (101) en dat pas na zijn kruisdood Jezus volop „Christus" geworden is. Eveneens kunnen wij toegeven (zo deed reeds LAGRANGE) dat een deel van de apocalyptische „inkleding" op de Apostelen teruggaat, en dat de apocalyptische beelden en tijdsaanduidingen volgens de eigen wetten van dit letterkundig genre dienen te worden verklaard. Zal hetgeen voorspeld wordt samentreffen met een definitieve vernietiging van deze wereld? Meer in eenklank met de Schrift lijkt de opvatting dat de Wederkomst zal samengaan met het transformerend deel krijgen van de oude wereld aan Christus' verheerlijking. Maar belet dit, dat een werkelijk „historisch" gebeuren wordt aangekondigd? Tot in zijn laatste brieven toe blijft Paulus gewag maken van een toekomstige Paroesie (Phil 3. 20; 1 Tim 6. 14-15; Tit 2. 13). Waarom zou Mc 13. 26 niet authentisch zijn? Op welke theologische grond kan men Jezus het recht ontzeggen aan een voorspelling van het Oude Testament, in casu Dan 7. 23, een meer geëvolueerde betekenis te geven? Waarom zou Jezus ons niet in apocalyptische beeldspraak iets hebben kunnen mededelen aangaande een laatste en toekomstig ingrijpen Gods in de wereldgeschiedenis? Als „historisch" *realised eschatology* (cf. 101) zal dan in de stoffelijkheid zelf van de zichtbare wereld volledig worden gemanifesteerd dat Jezus als Hoofd bij de *inaugurated eschatology* van zijn verrijzenis „Heer" en „Geest" geworden is.

Leopoldstad J. VAN TORRE, S.J.

EEN BUNDEL STUDIES OVER HET NIEUWE TESTAMENT *)

Prof. DODD is sinds lang een begrip geworden. Dat geldt natuurlijk vooral voor het engelse taalgebied — de stimulerende invloed, die hij daar op de NTische wetenschap en op de theologie in het algemeen heeft gehad, valt niet te onderschatten — maar ook daarbuiten is hij een steeds meer gelezen auteur. De fraai uitgegeven feestbundel, die hem is aangeboden n.a.v. zijn 70ste verjaardag op 7 april 1954, is daarvan trouwens een indrukwekkend bewijs, met zijn bijdragen van auteurs uit Engeland, de V.S., Duitsland, Zwitserland, Frankrijk en Scandinavië. Het is een alleszins waardig feestgeschenk geworden, allereerst dank zij de kwaliteit van de bijdragen, waarvan verschillende bijzonder doorwrochte werkstukken zijn, maar eveneens dank zij de actieve politiek van de beide uitgevers, die als hoofdthemata hebben vastgesteld de twee gebieden waarop Prof. Dodd zich bijzonder onderscheiden heeft: de „achtergrond" van het NT en de NTische eschatologie; en die verder ook bereikt hebben, dat de verschillende bijdragen zoveel mogelijk onderscheidene aspecten van de gestelde themata belichten. Hiermee heeft het boek een sterke eenheid gekregen; maar tegelijk daarmee, door de zo verschillende herkomst der auteurs, laat het ook een grote verscheidenheid van opvattingen aan het woord komen, tot groot profijt van de lezer.

Na een sympathieke foto van Prof. Dodd volgt allereerst een Curriculum vitae en daarna een door de feesteling zelf samengestelde eclectische (dus verre van volledige) bibliografie tot en met 1954. De eerste afdeling, over de achtergrond van het NT, opent met een artikel over hermeneutica: E. C. BLACKMAN, „The Task of Exegesis" (3-26), die de plaats van de geestelijke, op Gods heilsplan in Christus georiënteerde zin tracht te bepalen naast, maar steeds op grondslag van, de onmisbaar blijvende letterlijke zin. — K. W. CLARK, „The Effect of Recent Textual Criticism upon New Testament Studies" (27-51). De vele nieuwe critische uitgaven sinds Westcott-Hort hebben geen fundamentele vooruitgang gebracht; ondertussen heeft de opnieuw opgeleefde belangstelling voor de byzantijnse tekst vruchtbaar gewerkt, evenals de bestudering der oude lectionaria; het grote anglo-amerikaanse plan voor een „International Greek New Testament" zal de onontbeerlijke basis leveren voor een toekomstige verwezenlijking van een werkelijk betere critische tekst. — R. P. CASEY, „Gnosis, Gnosticism and the New Testament" (52-80). De nog steeds zeer verbreide opvatting, dat „gnosis" in de zin van het hellenistisch mysticisme en gnosticisme een bepalende rol zou hebben gespeeld in het ontstaan van het christendom, wordt door Schr. bestreden; zijn zeer lezenswaardig opstel gaat na, welke soort van „kennis" van de christen vereist werd in de verschillende ontwikkelingsstadia van de NTische religie. — H. RIESENFELD, „The Mythological Background of New Testament Christology" (81-95): deze achtergrond is te zoeken in het OTisch-joodse Messianisme. Veel in dit artikel is interessant, o.a. blz. 83-84 over Messias en Mensenzoon; blz. 89-90: Jesus gaf zichzelf duidelijk te kennen als de Messias door de traditionele metaforen; blz. 90 vv.: Jesus nam daarmee niet zonder meer de joodse Messias-opvattingen voor zijn rekening, maar behandelde ze met een proces van „selection", van „combination" en van „transformation". — F. C. GRANT, „The Economic Background of the New Testament" (96-114): wat wij weten over de betrekkelijke welvaart die heerste in het gebied rond de Middellandse Zee in de 1e eeuw n. C. maakt het hoogst onwaarschijnlijk dat het christendom zou zijn ontstaan als een soort sociale beweging van de misdeelde klassen, zoals socialiserende theologen vooral voor 1920 beweerd hebben. In dit artikel geeft Schr. een ruime documentatie, die nog niet voorhanden was toen hij zijn *Economic Background of the Gospels* (Oxford U.P., 1926) publiceerde. — H. J. SCHOEPS, „Die ebionitische Wahrheit des Christentums" (115-123), resumeert de

*) *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, edited by W. D. DAVIES and D. DAUBE in honour of Charles Harold Dodd, Cambridge, University Press, 1956, 16 x 24, XIX + 555 blz., 70/-.

resultaten van zijn bekende studies over het joodse christendom: christologie, anti-paulinisme, opvatting van de Wet, relaties met de Essenen en Qumran. — W. D. DAVIES, „Reflections on Archbishop Carrington's 'The Primitive Christian Calendar'" (124-152). Volgens Ph. Carrington's boek (Cambridge U.P., 1952) zijn de Evangeliën van Mc en Mt oorspronkelijk lectionaria, die dienst deden in het kader van een door de christenen van de Joden overgenomen feestkalender. Zonder de rol van de liturgie in de vorming van veel traditie-materiaal te willen ontkennen, toont D. aan dat C.'s theorie op wankele grondslagen rust. — W. F. ALBRIGHT, „Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John" (153-171), verdedigt hier meer uitvoerig de conclusies die hij reeds formuleerde in zijn „Pelican Book", *The Archaeology of Palestine* (1951) blz. 244 vv., en in *Religion in Life* 21 (1952) 547 vv.: de recente archeologische vondsten in Palestina, m.n. in Qumran, vindiceren de oudheid, de historische betrouwbaarheid en de joods-palestijnse oorsprong van de johanneïsche traditie. Waar hij polemiseert tegen de gnostische interpretatie van het 4de Evangelie, verwijst Schr. naar de vondsten van Chenoboskion, zoals deze geïnterpreteerd zijn door G. Quispel. — M. BLACK, „The Account of the Essenes in Hippolytus and Josephus" (172-175): Hippolytus, *Refutatio omnium Haeresium* IX 18-28 (MG XVI-3, 3395 vv.) is waarschijnlijk niet direct afhankelijk van Jos., *Bellum* II 8, 2-13, maar beide berichten gaan terug op een gemeenschappelijke bron. Het is dus van belang, de verschillen en zelfs tegenstrijdigheden tussen beide beschrijvingen te bestuderen (m.n. wat betreft het haten of beminnen van de vijanden en de leer over onsterfelijkheid der ziel en opstanding), onder vergelijking met de geschriften der Essenen. — P. KATZ, „Septuagintal Studies in the Mid-century. Their Links with the Past and their Present Tendencies" (176-208), geeft een welkom overzicht van de arbeid die sinds Hort en Lagarde verzet is op dit voor zo weinigen bekende terrein (Prof. Dodd zelf was van 1927-31 „Grinfield Lecturer in the Septuagint" te Oxford).

Het tweede gedeelte, gewijd aan de Eschatologie van het NT, wordt geopend door T. W. MANSON, „Present-day Research in the Life of Jesus" (211-221). De door Wrede ingeslagen weg is doodgelopen in het onhoudbare historische scepticisme van de Formgeschichte en de „Entmythologisierung"; anderzijds moest het eschatologisme van Joh. Weiss en A. Schweitzer logisch uitmonden in de „Realized Eschatology" van C. H. Dodd en R. Otto. Recente publicaties, waaronder de parabelstudies van Dodd en Jeremias, tonen aan hoezeer daarmee de „Quest of the Historical Jesus" (d.i. de „Leben-Jesu"-Forschung) weer volop aan de orde is; theologisch is en blijft dit een taak van het hoogste belang. De markaanse „outline" van Jesus' leven acht Schr. in grote lijnen historisch betrouwbaar. — G. BORNKAMM, „Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium" (222-260) schenkt ons in zeer gedrongen vorm een ware theologie van Mt. De Kerk, die in dit Evangelie steeds aanwezig is als de gemeente van Jesus' leerlingen (een gemeente die zich overigens nog niet heeft losgemaakt uit de joodse gemeenschap), wordt er voortdurend gezien, niet als de gemeente van de hic et nunc reeds tot het Godsrijk toegelatenen, maar als een gemeente die het oordeel en de scheiding van de rechtvaardigen en de bozen nog tegemoet gaat. De Wet blijft onverkort gelden; de grief tegen Farizeeërs en Schriftgeleerden bestaat hierin, dat zij „zeggen en niet doen", en bovendien dat zij het meest wezenlijke van de Wet, de oorspronkelijke wil Gods die zich in de Wet betuigt, verwaarlozen. In die zin wordt van de leerlingen een „betere gerechtigheid" geëist, naar die norm zullen zij worden geoordeeld. Daarmee hangt nauw samen Matthaeus' christologie: Jesus is voor hem op aarde vooral de nieuwe Moses, in de zin van de ware uitlegger van de Wet, die hem ook zelf volmaakt volbrengt; in zijn glorie zal Hij als rechter komen oordelen. Tenslotte laat Schr. zien, hoe ook ecclesiologie en christologie bij Mt nauw samenhangen. Bij dit alles gaat Schr. steeds weer uit van Matthaeus' compositie, van de wijze waarop hij verschillende elementen met elkaar verbindt; alleen al hierdoor is deze bijdrage uiterst leerzaam. — A. FEUILLET, „Le sens du mot Parousie dans l'évangile de Matthieu. Comparaison entre Matth. XXIV et Jac. V, 1-11" (261-280). Deze enige bijdrage van katholieke zijde wil waar maken, dat we in Mt 24 en in Jac 5, 1-11 te doen hebben met een zeer archaïsch, voor-paulinisch gebruik van het woord parousie, dat hier nog niet de komst van Christus aan het einde der tijden zou aanduiden, maar alleen zijn „komst" in het strafgericht over Jerusalem. — E. STAUFFER, „Agnostos Christos. Joh. II, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums" (281-299).

Zoals het 4de Ev. op veel punten de Synoptici bewust heeft gecorrigeerd, zo ook geeft het ons een getrouwer beeld van Jesus' eschatologische houding; de verwachting van een vlak voor de deur staand einde is niet karakteristiek voor Jesus maar voor zijn eerste volgelingen, reeds vóór Pasen maar vooral daarna; daardoor is het synoptische beeld van Jesus' eschatologische prediking scheef getrokken. In Jo 2, 24 vindt Schr. de joodse opvatting van de Messias absconditus, een thema dat hij met veel joodse teksten illustreert. — H. J. CADBURY, „Acts and Eschatology" (300-321) geeft o.a. critische aantekeningen bij Dodd's ideeën over het oudste kerygma en over „realized eschatology". — M. GOGUEL demonstreert op interessante wijze „Le caractère, à la fois actuel et futur, du salut dans la théologie paulinienne" (322-341). In heel het NT, ja zelfs in heel de geschiedenis van de Kerk, vindt men een tendenz werkzaam om de eschatologische voorstellingen te spiritualizeren en te actualizeren. Die tendenz begint al in Jesus' eigen prediking, zij is volop werkzaam in Paulus' theologie en nog sterker bij Joh. — H. CLAVIER, „Brèves remarques sur la notion de σῶμα πνευματικόν" (342-362): in deze reeds zoveel bestudeerde „hapax" klinken allerlei gedachtengangen en associaties mee; in ieder geval vereist de contekst, dat het „pneumatische" lichaam niet identiek gedacht kan worden met het „psychische". Terecht reageert de Schr. tegen al te simplistische definities van Paulus' „theologie" wat betreft de werkelijkheden van het au-delà. — C. K. BARRETT toont aan dat „The Eschatology of the Epistle to the Hebrews" (363-393) tot de wezenskern behoort van de theologie van deze brief, en ondanks haar vaak gehelleniseerde gewaad toch in wezen identiek is met de karakteristieke NTische eschatologie. Dit blijkt uit een analyse van drie hoofdthemata van de brief: de eeuwige rust der heiligen — de pelgrimstocht van de aardse naar de hemelse stad — het hemelse heiligdom; en uit vergelijking met de behandeling van dezelfde themata door Philo (gehelleniseerd Jodendom) en de Brief van Barnabas (gehelleniseerd Christendom). In veel gevallen, waarin men veelal van alexandrijns-platonistische invloed spreekt, toont Schr. aan dat er in werkelijkheid sprake is van zuiver apocalyptische symbolen. Daarnaast blijft niettemin staan, dat Hebr. vaak filosofische en liturgische terminologie gebruikt om er traditionele opvattingen in te kleden. Dit betekende een positieve bijdrage tot de ontwikkeling van de christelijke eschatologische opvattingen; deze terminologie maakte het mogelijk „to impress upon believers the nearness of the invisible world without insisting upon the nearness of the *parousia*" (391). Hebr. toont aan, hoe met behoud van de wezenlijke eschatologische kern van het christendom „the language of philosophy may be more serviceable in expressing Christian truth than some Biblical theologians are prepared to allow" (393). — E. G. SELWYN, „Eschatology in I Peter" (394-401) vindt ook in deze brief de eigenlijke NTische eschatologie terug; maar hier geen poging tot „vertaling" der apocalyptische beeldspraak in begrippelijke taal, integendeel: evenals de Synoptici en vooral St. Jan toont 1 Petr aan dat de *feiten* van Jesus' heilswerk en van het leven der Kerk de beste vertaling zijn van de vaak bizarre apocalyptische beelden. — R. BULTMANN, „'The Bible To-day' und die Eschatologie" (402-408): bij alle waardering voor Dodd's opvattingen over de verhouding tussen geschiedenis en openbaring, heeft B. hem toch een aantal critische vragen te stellen. — O. CULLMANN, „Eschatology and Missions in the New Testament" (409-421). Een juist begrepen christelijke eschatologie legt de missionaire activiteit niet lam, maar stimuleert haar juist, zoals het NT duidelijk aantoont. Immers, al is het eschaton iets geheel transcendents en ligt het in een onbekende toekomst, tegelijk is het ook reeds aanwezig en werkzaam, door de ons geschonken Geest. In Mc 13, 10 par; Apoc 6, 1-8 vgl. met 19, 11 vv; Act 1, 6 v; Rom 9-11; 2 Thess 2, 6 vv en andere plaatsen spreekt de overtuiging van het NT dat de heidenmissie een wezenlijke eschatologische functie is van de Kerk (soortgelijke ideeën, vooral n.a.v. 2 Thess 2, 6 vv, had C. reeds uitgewerkt in *Rev. d'Hist. et de Philos. rel.* 16, 1936, 210-245). — N. A. DAHL, „Christ, Creation and the Church" (422-443). Reeds in de OTisch-joodse eschatologie, en zeker niet minder in het NT, mag de nadruk op het totaal nieuwe van de eschatologische werkelijkheden niet de ogen doen sluiten voor de steeds mee geaffirmeerde correlatie met de „eerste dingen". Op hoeveel verschillende manieren deze correlatie ook wordt opgevat, de fundamentele overtuiging is steeds dat „the end will bring the final realization of what from the beginning was the will of God the Creator, who is himself the first and the last" (429). Dit wordt in het bijzonder toegelicht aan de hand van Paulus' christologie en ecclesiologie. Een bijdrage

van bijzonder belang voor het tractaat „De Deo creante et elevante". — J. HÉRING bestudeert de ontmoeting van „Eschatologie biblique et idéalisme platonicien" (444-463) bij Philo, in Hebr. en bij Origenes; bij ieder van de drie moet, in meerdere of mindere mate, zowel het bijbelse als het platonistische element veren laten en ontstaat een meer schijnbare dan werkelijke synthese tussen beiden. — C. F. D. MOULE, „The Judgment Theme in the Sacraments" (464-481). In het doopsel sterft de gelovige met Christus, aanvaardt dus Gods oordeel over de zonde; het is een anticipatie van het Laatste Oordeel en als zodanig definitief en onherhaalbaar. Maar aangezien de christen in zijn dagelijks leven nu eenmaal niet in staat blijkt de volheid van zijn gedoopt-zijn te beleven, heeft hij nodig zichzelf herhaaldelijk te hernieuwen en Gods oordeel opnieuw te aanvaarden. Op sacramentele wijze gebeurt dit in de Eucharistie, waarop de christen zich dient voor te bereiden door zelf-onderzoek en die zelf een oordeel is: een interessante analyse van 1 Cor 11, 27-32 toont dit aan. — E. SCHWEIZER, „Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testamentes" (482-508). Met de opvattingen van het Parsisme, Qumran, de Testamenten der 12 Patriarchen, de Pastor Hermae en het gnosticisme komt het NT in zoverre overeen, dat ook daar de Geest een *tegenwoordige* werkelijkheid is; maar het tekent zich duidelijk tegen deze achtergrond af doordat het, met het OT, de Geest niet ziet als een ethisch beginsel of een goddelijke substantie, maar als een handelen Gods; door de Geest grijpt God in het wereldgebeuren in en handelt Hij nu reeds eschatologisch. In Mc en Mt is de Geest nog vooral verbonden met de persoon van Christus; Lc interesseert zich reeds meer in het bijzonder voor de Geest als bezit der Kerk; bij Paulus breekt het besef volledig door, dat de Geest zonder meer de volheid van de eschatologische gave is, zij het op de wijze van een „anticipated eschatology" (liever dan „realized"); bij Joh tenslotte valt ook dit voorbehoud praktisch weg, en de Geest is voor hem uiteindelijk niets anders als Christus zelf, zoals Hij door de verkondiging in de gemeente leeft. — A. N. WILDER, „Kerygma, Eschatology and Social Ethics" (509-536). De sociale interpretatie van de bijbelse boodschap, zoals die in de eerste twee decennia van deze eeuw vooral in de V.S. werd voorgestaan (maar ook in Europa, m.n. in de „Life and Work" groepen), was te sterk gebonden aan het oude theologische en bijbelse liberalisme om stand te kunnen houden in de grote vernieuwing die na 1920 inzette; theologen als Bultmann, Dibelius en Lohmeyer schijnen aan de Bijbel nog maar zeer weinig relevantie toe te kennen op het gebied van de sociale moraal. Maar ondertussen is de vraag naar een bijbelse grondslag voor de sociale moraal heden ten dage in de Kerk sterker dan ooit. Schr. stelt, dat juist de nieuwere theologische inzichten, tezamen met de perfectionering der moderne sociale wetenschappen, voor het eerst in de geschiedenis der Kerk de mogelijkheid scheppen om tot een waarlijk bijbelse, en wel *kerygmatische,* sociale moraal te komen. Wij hebben immers geleerd om het kerygma te zien als „a liberating principle of Biblical interpretation...... which affords us a direct encounter with the divine imperative, unadulterated with cultural distortions" (517). Schr. haast zich overigens te waarschuwen tegen simplistische, abstraherende en isolerende opvattingen van dit kerygma, waardoor het los zou komen te staan van de volle rijkdom van de bijbelse openbaring. Een bijbelse sociale moraal zal wel de meeste problemen ontmoeten in Paulus. Uitgaande van een discussie van 1 Cor 7, 29-31 toont Schr. aan, hoe Paulus wel degelijk een sociale taak voor de christen in deze wereld kent. — Het boek eindigt met een Index van Bijbelplaatsen (537-555).

De lezer van dit boek ontdekt voortdurend, hoe hij niet bezig gehouden wordt met allerlei snufjes en randproblemen, maar hoe hij telkens geconfronteerd wordt met de fundamentele vragen; hoe verschillende bijdragen elkaar, ook onbedoeld, aanvullen en verdiepen; leerzaam is het b.v. Wilder's artikel te vergelijken met dat van Grant of met dat van Cadbury; of de bijdrage van Héring met die van Barrett en van Dahl. Vele lezers mogen ervaren, dat deze feestgave ook voor hen een royaal geschenk is.

Maastricht

P. AHSMANN, S.J.

CORPUS CHRISTIANORUM - CONTINUATIO MEDIAEVALIS

In het Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen *Sacris Erudiri* (IX, 1957, p. 377-390) is een aankondiging verschenen, die de gezamenlijke ondertekening draagt van de Uitgeverij Brepols en van de Monniken van de Sint-Pietersabdij van Steenbrugge. Wij menen goed te doen, de aandacht van onze lezers te vestigen op de aangekondigde plannen.

Zoals bekend, wordt onder redactie van Dom DEKKERS van Steenbrugge door de Firma Brepols het *Corpus Christianorum* gepubliceerd. De latijnse reeks daarvan heeft ten doel, de plaats in te nemen van de Patrologia Latina van MIGNE, door een volledige uitgave te bieden van alle christelijke teksten tot en met de H. BEDA. Intussen zijn daarvan reeds 15 banden verschenen, die het beste doen hopen zowel van de kwaliteit der uitgave als van de snelheid waarmee zij zal worden voltooid. Niemand die zich met de Kerkvaders bezighoudt, mag deze uitgave missen.

Maar nu ontvouwt men een nieuw plan. MIGNE's Patrologie biedt ook een grote rijkdom aan middeleeuwse teksten, en sluit pas bij INNOCENTIUS III. Het is niet de bedoeling, een middeleeuws Corpus Christianorum te gaan publiceren — daarvoor is de tijd niet rijp — maar het middeleeuws gedeelte van MIGNE's Patrologie te moderniseren en aan te vullen.

Men stelt zich voor, indien daarvoor voldoende belangstelling is, de uitverkochte delen van MIGNE fotomechanisch te herdrukken, maar van nieuwe prolegomena te voorzien, waarin de vraagstukken van authenticiteit en chronologie worden bijgewerkt, de nieuwste en beste uitgaven van elk werk worden vermeld, benevens de werken van de betrokken auteur, die niet in MIGNE te vinden zijn, en die tenslotte een bibliografie geeft. Deze nieuwe inleidingen zullen voor de bezitters van de oude MIGNE ook afzonderlijk verkrijgbaar worden gesteld.

Op de tweede plaats beoogt men, teksten die bij MIGNE zijn weggelaten of al te slecht uitgegeven, in kritische uitgave te doen verschijnen. Voor auteurs, wier werken onder valse namen in heel MIGNE verstrooid liggen, wil men een gesloten corpus publiceren. Uitgezonderd worden daarbij schrijvers, van wie een goede volledige uitgave is verschenen of bezig is te verschijnen (bv. St. ANSELMUS en St. BERNARDUS), en teksten die in andere algemeen bekende verzamelingen als de *Acta Sanctorum* of de *Monumenta Germaniae Historica* zijn gepubliceerd. Wel echter neemt men stukken op, die nodig zijn om het corpus van een auteur volledig te maken, ook al zijn ze reeds elders uitgegeven (bv. een tweetal tractaatjes van Sint PETRUS DAMIANUS in MGH). Men denkt de serie af te sluiten bij het begin der scholastiek: eigenlijk scholastieke werken zullen niet worden opgenomen, zelfs al werden ze in de 12e eeuw geschreven; stukken van monastieke theologie daarentegen worden opgenomen, ook als hun oorsprong na INNOCENTIUS III ligt.

In totaal voorziet men een omvang van minstens 40 banden, in het formaat en de uitvoering van het *Corpus Christianorum.*

Wij zijn met de uitgevers overtuigd, dat een dergelijk werk inderdaad in een behoefte zal voorzien. Een volledige nieuwe uitgave van het middeleeuws gedeelte van MIGNE kan zeker voorlopig niet verschijnen, zodat men zich nog lange tijd met MIGNE zal moeten tevreden stellen. Voor veel auteurs is dat ook wel voldoende. Maar anderen, wier werk onkritisch werd uitgegeven of onder andere namen verstrooid lag, kunnen pas goed worden bestudeerd als de verzameling van hun werk wordt gebundeld. Vooral ook voor de studie der carolingische theologie zal een uitgave, die ook hun bronnen vermeldt en van goede registers is voorzien, een ware uitkomst zijn. Dat wij voor de theologie van die periode, die de brug tussen patristiek en scholastiek vormt, nog zo vaak in het duister tasten, is grotendeels te wijten aan de beklagenswaardige toestand van de tekstuitgaven.

Een dergelijk werk zal ook voor de Griekse Patrologie van MIGNE worden ondernomen. Daarmee belasten zich de Benedictijnen van Chevetogne. Wij kunnen slechts besluiten met de wens uit te spreken, dat redacteurs en uitgever dit grote werk tot een gelukkig einde brengen.

Maastricht

P. SMULDERS, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Joseph BONSIRVEN S.J., *Vocabulaire biblique, (Théologie pastorale et spiritualité, Recherches et synthèses,* III), Paris, P. Lethielleux, 1958, 13 x 20, XVIII + 186 blz., ing. 720 Fr.frs., geb. 960 Fr.frs.

BONSIRVEN is een der voornaamste r.-k. exegeten, die in een tijd, waarin de meesten zich nog tevreden stelden met de kennis van het klassieke Grieks en de hellenistische ideeënwereld om de H. Schrift te lezen, resoluut de studie aanpakten van het Rabbinisme en het Grieks van de *Septuagint.* Hiervan getuigen zijn *Les idées juives au temps de Notre Seigneur,* en zijn fundamenteel werk, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ.* Dit blijkt eens te meer in de korte maar uiterst sprekende inleiding op dit kleine woordenboekje. Drie redenen bepalen het verschil in betekenis bij vele woorden uit de Schrift: op het plan van de semietische mentaliteit de eigen symboliek en de eigen vorm van redenering door assimilatie en a fortiori's, op het plan echter van de geïnspireerde taal van de Schrift de zich ontwikkelende en ontplooiende Openbaring. In deze woordenlijst krijgen wij allereerst termen met een eigen semietische achtergrond, als vlees, hart, kennen, geest, wonen (in een tent), vrede, poort, nieren, zegel en licht. Verder de specifieke beeldtaal, vooral in zover deze bepaald wordt door de Schrift zelf, als Abel, echtbreuk (verraad aan het Verbond), lam (paas- en offerlam), Ark des Verbonds, kosmische katastrofen (eschatologische symboliek), David, woestijn, herder en tempel. Ten slotte nog de eigen theologische termen uit het N.T., als gemeenschap, lering (kerygma en katechese), episkopos, zoon van God, Mensenzoon, glorie, genade, uur (St. Jan), rechtvaardiging en waarheid. De opsteller was niet zozeer bezorgd om al de citaten aan te geven, maar enkel de meest betekenisvolle en bepalende, vooral voor een dogmatisch en gelovig lezen van de Schrift. Meer recente studies hebben wellicht hier en daar correcties aangebracht op de inzichten van de S. Het feit blijft dat dit zeer bescheiden vocabularium, dat steeds bij de hoofdzaak blijven wil, uiterst handig kan zijn voor al wie de H. Schrift wil lezen, en niet over gespecialiseerde werken beschikt, voor predikanten, katecheten en voor zovele leken, die met vrucht naar de H. Schrift grijpen voor hun gebed en hun religieuze verdieping.

P. van Doornik

Walther EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments,* 1. Teil, *Gott und Volk,* 5. neubearbeitete Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 17.5 x 25, 362 blz., geb. DM 17.20, bij inschrijving DM 13.80.

Het eerste verschijnen van dit boekdeel in 1933 (deel II en III volgden resp. in 1935 en 1939) mogen we achteraf beschouwen als een belangrijk evenement in de geschiedenis van de theologie. Toen de Schr. in 1928 op het 5de Oriëntalisten-congres in Bonn enkele richtlijnen trachtte uit te stippelen voor een juist begrip van het vak „Theologie van het OT" (zie *Zeitschr. f. die ATliche Wissensch.* 47, 1929, 83-91), was hij zeker niet de eerste noch de enigste die gevoelig was geworden voor dit probleem, dat eigenlijk al uit de XVIIIde eeuw dateert. Het theologische renouveau in het duitse protestantisme van na de eerste wereldoorlog had de kwestie opnieuw acuut doen worden: alom heerste onbevredigdheid over de uit de XIXde eeuw geërfde situatie, zoals die zich nog duidelijk weerspiegelde in E. KÖNIG's *Theologie des AT* (1921). Eichrodt's Bonner referaat was een pleidooi voor een Theologie van het OT, die in de volle zin historisch exact zou zijn zonder zich te bepalen tot een beschrijving van ontstaan en ontwikkeling van de israëlitische godsdienst; en die een ware theologie zou zijn, dus geloofswetenschap, zonder daarmee normen en gezag aan de dogmatiek te ontlenen. Over zijn inzichten viel te discussiëren; en de discussie is ook nu nog in volle gang, zoals Schr. erkent in het voorwoord van deze 5de druk (bl. VII; G. VON RAD, wiens standpunt daar geciteerd wordt, heeft inmiddels zelf het 1e deel gepubliceerd van een nieuwe *Theologie des AT,* München, 1957). Maar het belangrijkste was dan ook niet dat Eichrodt een nieuw programma schetste, maar dat hij spoedig daarna dat programma op indrukwekkende wijze verwezenlijkte.

Zijn werk beleefde in korte tijd vier drukken, en nu het al jaren lang uitverkocht is geweest, zal deze 5de druk door velen verwelkomd worden. Want al betekent Eichrodt's werk zeker geen eindpunt, het zal toch voorlopig nog wel blijven gelden als een van de

beste handboeken van de OTische theologie. De veranderingen die in deze druk zijn aangebracht, zijn van ondergeschikte aard; afgezien van kleinere correcties en (eclectische) verwijzingen naar nieuwere litteratuur betreffen zij, zo zegt het Voorwoord, vooral het koningschap van Jahweh en de uitdrukking daarvan in de cultus en de kwestie van de cultusprofetie. Zo zien we hoe op blz. 71-74 Schr. in de kwestie van het troonbestijgingsfeest der koningstijd nu voor een groot deel de these van H. J. Kraus volgt: zoals 2 Sam 6, vergeleken met 1 Kon 8 en Ps 32, aantoont, was de overbrenging van de verbondsark door David naar de Sionsberg de aanleiding tot „einem königlichen Zeltfest, bei dem die Erwählung Jerusalems als Gottesstadt und die Erwählung des Königs aus Davidsgeschlecht durch Jahve in engster Verbindung miteinander den Inhalt der Festlegende bildeten... Mit diesem wohl mit Recht auf David zurückgeführten Fest wurde das Königtum in die heilige Tradition der Jahveamphiktyonie eingebaut..." (71). In dit feest speelden ongetwijfeld veel elementen een rol, die ontleend waren aan het troonbestijgingsfeest van het heidense Kanaän en de nabuurlanden; maar daarmee nam Israël nog niet zonder meer de hele oud-oosterse opvatting over het goddelijk koningschap over. Ook had het feest niet het karakter van de viering van Jahweh's troonbestijging - dat kreeg het pas sinds de ballingschap. 1 Sam 6 en 1 Kon 8 (vgl. Pss 132 en 24, 7-9) maken duidelijk, dat het troonbestijgingsfeest van de koningstijd, mét de uitverkiezing van Sion en de intronisatie van de aardse koning, slechts de intocht van Jahweh bij zijn volk vierde; en daardoor sloot het aan bij het oude Loofhuttenfeest. Bij de litteratuur over deze kwestie (blz. 295 noot 109) had toch zeker vermeld mogen worden J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite* (*Analecta Biblica*, 3) Rome, 1954. - Over de Molochkwestie (blz. 89 v en 123 v) zie nu H. Cazelles, art. „Molok" in *Dict. de la Bible, Suppl.* V (1957) 1337-1346, met de aanvullende gegevens in *Biblica* 38 (1957) 485 v; bovendien ook de belangrijke opmerkingen van E. Vogt in hetzelfde nummer van *Biblica*, blz. 471 v. — Rest nog te vermelden, dat de delen II en III in één enkele band in de loop van 1959 zullen verschijnen; verder dat lettertype en bladspiegel van deze druk een grote vooruitgang betekenen en het boek veel leesbaarder maken.

P. Ahsmann

Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 5. verbesserte und stark vermehrte Aufl., afl. 6-9: μαθήτρια-ὠφέλιμος, Berlin, A. Töpelmann, 1957 (afl. 6 en 7), 1958 (afl. 8 en 9), 20 x 28, kol. 961-1780 en blz. I-XV, afl. 6-8 elk DM 7.80, afl. 9 DM 10.60.

Hiermee is de nieuwe druk van Bauer's Woordenboek voltooid. In *Bijdr.* 18 (1957) 415-417 werden reeds de geringe wijzigingen en de uitgebreide aanvullingen, vooral op het gebied van de profaan-griekse parallellen, aangeduid. Het karakter van het werk is daarmee niet veranderd, allerminst de eigenzinnigheid waarmee de auteur zijn eigen weg gaat in de illustratie van het NTische woordgebruik vóór alles uit de profane litteratuur. Ook al kan men met enig recht deze eenzijdigheid betreuren, het resultaat is in ieder geval een lexicografisch instrument van onschatbare waarde, dat geen nieuw-testamenticus meer zou willen of kunnen missen, en dat in deze 5de druk nog aan belangrijkheid heeft gewonnen.

De volgende opmerkingen willen slechts enkele aanvullingen suggereren, waarmee de gebruikers van het boek wellicht hun profijt kunnen doen; zij zullen daarom ook wijzen op publicaties die te laat verschenen zijn om nog door de Schr. geraadpleegd te kunnen worden.

ἀρνέομαι: cf. H. Riesenfeld, „The Meaning of the Verb ἀρνεῖσθαι", *Coniect. Neotest.* XI (Lund-Kopenhagen 1947) 207-219.

δόξα:: cf. L. H. Brockington, „The Septuagintal Background to the New Testament Use of δόξα", *Studies in the Gospels* ed. by D. E. Nineham, Oxford 1955, 1-8.

εἰκών: zie nu F.-W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (BZNW, 23), Berlin 1958.

ἐξουσία 5 (en ἄγγελος 2c): 1 Cor 11, 10 wordt nu door sommigen verklaard tegen de achtergrond van bepaalde Qumran-teksten. Zie reeds S. Lyonnet in *Biblica* 37 (1956) 34 noot 1; en uitvoerig J. A. Fitzmyer in *NTStudies* 4 (1957-58) 48-58.

ἐπιούσιος en σήμερον: in zijn 4de druk had Bauer s.v. ἐπιούσιος genoteerd, dat er van dit woord „wenigstens" één voorbeeld bekend is in een niet-christelijke tekst, nl. Sb 5224, 20 (d.i. in een papyrus van Hawara, die indertijd ontcijferd en uitgegeven is door A. H. Sayce in 1889). Het betreffende fascikel van Bauer[4] verscheen in 1949 of 1950. In 1950 signaleerde G. Klaffenbach een tweede voorbeeld, in een inscr. van Lindos; omdat het artikel ἐπιούσιος toen reeds verschenen was, vermeldde Bauer deze ontdekking s.v. σήμερον. Helaas toonde reeds in 1952 A. Debrunner aan, dat Klaffenbach de betreffende inscr. niet juist gelezen had (cf. E. Vogt in *Biblica* 35, 1954, 136 v en 244). In Bauer[5] zien we dan ook, dat iedere verwijzing naar Klaffenbach's „ontdekking" terecht is weggelaten; daarvoor in de plaats wordt verwezen (s.v. σήμερον — waarom niet s.v. ἐπιούσιος?) naar B. M. Metzger's bespreking van de kwestie in *Exp. Times* 69 (1957) 52-54 (de hoofdzaak van dit artikel verscheen ook in *Verbum Domini* 34, 1956, 349 v). — We zouden hieraan willen

toevoegen, dat blijkens Metzger's mededelingen de door Sayce indertijd uitgegeven papyrus van Hawara niet meer te vinden is; en dat we dus, aangezien Sayce bekend stond als niet al te betrouwbaar in het ontcijferen, er op het ogenblik zelfs niet meer geheel zeker van kunnen zijn of er wel één voorbeeld van ἐπιούσιος bekend is buiten christelijke contekst... De aanhef van het betreffende artikel in Bauer (kol. 587) had dan ook wel iets meer gereserveerd kunnen klinken.

ἐπιποθέω zie nu ook C. SPICQ, „'Επιποθεῖν, désirer ou chérir?", *Rev. Bibl.* 64 (1957) 184-195 (over 1 Thess 3, 6 en Phil 4, 1).

καταθεματίζειν: bij deze hapax in het NT (Mt 26, 74) wordt nu verwezen naar P. GLAUE in *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 45 (1954) 94. Deze auteur doet daar (nu ook *Novum Testamentum* 2, 1957, 311) de interessante suggestie, dat we waarschijnlijk met een afkorting van καταναθεματίζειν te doen hebben. Weliswaar zijn de andere voorbeelden, die hij citeert van een soortgelijke afkorting van het prefix ἀνα- niet alle even overtuigend.

μανθάνω 4: cf. J. COSTE, „Notion grecque et notion biblique de la 'souffrance éducatrice'", *Rech. de Sc. rel.* 43 (1955) 481-523: over het ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν van Hebr. 5, 8.

μνημόσυνον 3: W. C. VAN UNNIK, „De achtergrond en betekenis van Handelingen 10:4 en 35", *Nederl. Theol. Tijdschr.* 3 (1948-49) 260-283; 336-354.

νήφω (ἐκνήφω, ἀνανήφω): zie nu E. LÖVESTAM, „Über die neutestamentliche Aufforderung zur Nüchternheit", *Studia Theol.* 12 (Lund 1958) 80-102.

οἰκουμένη: cf. M. PAESLACK, „Die 'oikumene' im Neuen Testament", *Theologia Viatorum* II (Berlin 1950) 33-47.

ὅσιος: de hier geciteerde amsterdamse dissertatie van J. C. BOLKESTEIN heeft een vervolg gekregen in de utrechtse dissertatie van W. J. TERSTEGEN, Ευσεβης *en* οσιος *in het Griekse taalgebruik na de IVe eeuw* [v. Chr.!], Utrecht 1941.

πάρεσις: zie nu S. LYONNET, „Notes sur l'exégèse de l'épître aux Romains. II: Le sens de πάρεσις en Rom 3, 25". *Biblica* 38 (1957) 40-61. In het bijzonder blz. 50 noot 2: ten onrechte citeren Bauer [ook weer in de 5de druk] en anderen BGU 624, 21; παρέσει dat daarin voorkomt, kan alleen 2de pers. enkelv. indic. fut. zijn van παρεῖναι.

παρουσία. cf. P. L. SCHOONHEIM, *Een semasiologisch onderzoek van parousia*, Aalten 1953.

πνεῦμα: cf. G. VERBEKE, *L'évolution de la notion du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain 1945.

πορνεία 1: Bauer's bibliografie over het gebruik van dit woord in Mt 5, 32 en 19, 9 is wel sterk verouderd. De recente bibliografie vindt men bijeen in B. VAWTER, „The Divorce Clauses in Mt 5, 32 and 19,9", *Cath. Bibl. Quart.* 16 (1954) 155-167. Nadien verscheen (o.a.): F. NEIRYNCK, „Het evangelisch echtscheidingsverbod", *Coll. Brug. Gand.* 4 (1958) 25-46; G. DELLING, „Das Logion Mark. X 11 [und seine Abwandlungen] im Neuen Testament", *Novum Testamentum* 1 (1956) 263-274.

συνείδησις: cf. J. DUPONT, „Syneidèsis. Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale", *Studia Hellenistica* 5 (Louvain 1948) 119-153.

Rest tenslotte te vermelden, dat Prof. Bauer's belangrijke inleiding op de 4de druk ook in deze nieuwe uitgave niet is opgenomen: men zal haar dus nog steeds moeten lezen ofwel in *Coniect. Neotest.* XV, ofwel (in engelse vertaling) in ARNDT-GINGRICH's bewerking van Bauer's woordenboek (cf. *Bijdr.* 18, 1957, 416). — Uitgevers en drukkers komt grote lof toe voor de ongelofelijke accuratesse waarmee ook deze nieuwe druk weer tot stand is gebracht.

P. Ahsmann

Josef SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus (Regensburger Neues Testament*, 1), Regensburg, Pustet, 3. von neuem umgearbeitete Aufl. 1956, 14 x 23, 402 blz., 1 kaart, gekart. DM 13.80, halfl. DM 15.80.

Josef SCHMID, *Das Evangelium nach Markus (Regensburger Neues Testament*, 2), Regensburg, Pustet, 3. von neuem umgearbeitete Aufl. 1954, 14 x 23, 320 blz., gekart. DM 11.—, halfl. DM 13.—.

Josef SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas (Regensburger Neues Testament*, 3), Regensburg. Pustet, 3. von neuem umgearbeitete Aufl. 1955, 14 x 23, 367 blz., gekart. DM 12.50, halfl. DM 14.50.

Alfred WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte (Regensburger Neues Testament*, 5), Regensburg, Pustet, 3. von neuem umgearbeitete Aufl. 1956, 14 x 23, 298 blz., 1 kaart, gekart. DM 10.50, halfl. DM 12.50.

De voortreffelijke commentaarserie, die nu ook officieel wordt aangeduid als het *„Regensburger Neues Testament"*, beleeft een verdiend succes; en het is ook geen toeval dat juist deze vier delen van de serie zo snel aan hun 3e druk toe zijn. Het eerste wat opvalt in

deze nieuwe druk, is de veel grotere leesbaarheid: de tot dan toe gebezigde vrij kleine en vermoeiende gothische drukletter heeft het veld moeten ruimen voor een forser latijns lettertype. De omvang is alleen daardoor reeds groter geworden, maar lang niet alleen daardoor; want ook de inhoud van alle vier delen is belangrijk verrijkt, met nieuwe paragrafen in de inleidingen, aanvullingen in het commentaar en nieuwe excursus. Sterker nog dan voorheen gaat de aandacht uit naar theologische kwesties, en verder ook naar vraagstukken die in de laatste jaren in het bijzonder naar voren zijn gekomen.

Van de drie commentaren van J. Schmid zouden we eenvoudig willen zeggen, dat ze voor iedere priester of seminarist onontbeerlijk zijn; geen ander katholiek Evangelie-commentaar is zo up to date, en slechts weinigen zijn even substantieel en even gezond critisch in hun oordeel. De uiterst beknopte discussies die men overal vindt zijn vaak modellen in dit opzicht. Natuurlijk gaat het hier, zoals in heel deze serie, om vulgariserende commentaren — zij het van de beste soort; kennis van het Grieks wordt niet verondersteld, voetnoten zijn er niet, evenmin als aantekeningen achterin (waarmee we tegenwoordig maar al te vaak geplaagd worden); bibliografische verwijzingen blijven strikt beperkt tot een lijstje van 8 of 10 boeken aan het eind van de inleiding, die zelf ook zo kort mogelijk gehouden is. Desondanks zullen ook vaktheologen en exegeten deze deeltjes met vrucht consulteren. De 3de druk betekent overigens in alle opzichten een verrijking en een verbetering, vooral wanneer we hem met de 1ste druk vergelijken (alleen wat Mt betreft hebben we met de 2de druk kunnen vergelijken). Zo vinden we in de algemene inleiding op de Evangeliën, aan het begin van het Mt-commentaar, een korte bespreking van de Formgeschichte; de historische waarde van het overgeleverde materiaal wordt terecht verdedigd, maar duidelijker dan voorheen wordt gewezen op de verschillende nuanceringen die een verhaal of een woord kon krijgen in de overlevering van een Kerk die zich door haar Heer onmiddellijk aangesproken wist. In de behandeling van de synoptische kwestie blijft de Schr. bij zijn vroegere standpunt: Mt en Lc afhankelijk van Mc en Q; alleen onderstreept hij nu veel sterker het problematische karakter van de relatie van onze griekse Mt met Papias' aramese Mt. Ook de identificatie van Q met de aramese Mt wordt niet meer als waarschijnlijk voorgesteld; anderzijds acht Schr. ook Vaganay's oplossing niet overtuigend. In dezelfde lijn onderstreept nu ook de inleiding op Mc, dat de prediking van Petrus niet de enige bron zal zijn geweest van dit Evangelie, maar dat Mc ook veel uit mondelinge en zelfs schriftelijke overlevering zal hebben geput. — Mt en Lc worden nu na 70 gedateerd. Wat Lc berteft, gebeurt dit op grond van de wijze waarop Lc 21, 20-24 spreekt over de lotgevallen van Jerusalem; ook de weglating van „voor alle volkeren" in Lc 19, 46 is significatief. Een excursus over Lucas' eschatologische rede (blz. 301-303) werkt dit nader uit en laat zien hoe deze rede bij Lc een andere zin krijgt dan bij Mc. De latere datering van Mt steunt vooral op Mt 22, 6 v en wordt weer bevestigd door dezelfde weglating van „voor alle volkeren" in Mt 21, 13. — Ook in het commentaar zelf en in de excursus blijkt voortdurend hoe de Schr., zonder ooit bereid te zijn om over één nacht ijs te gaan, uitnemend op de hoogte is van de moderne Evangelie-critiek en open staat voor de conclusies ervan, wanneer die degelijk gefundeerd zijn. Mt 3, 14-15 moet worden gezien als antwoord van de Evangelist op geloofsbezwaren die sommige christenen hadden tegen het feit, dat Jesus door Johannes gedoopt was. Mt 16, 16 is de titel „Zoon van de levende God" te verstaan in de volle christelijke zin als „Bezeichnung der wesenhaften Gottessohnschaft Jesu" (vgl. ook het commentaar op Mt 14, 33 en in *Markus* blz. 17-22 de excursus „Jesus der Sohn Gottes nach der synoptischen Überlieferung"); deze titel is secundair door Mt ingevoegd, evenals het daarop volgende antwoord van Jesus in vs 17-19. Wel moet dit antwoord als een authentiek woord van Jesus worden beschouwd, zo toont de daarop volgende excursus aan („Die Echtheit, Geschichtlichkeit und der Sinn der Primatverheissung", blz. 251-254); en de interpretaties van Cullmann en andere protestantse auteurs worden in deze en een volgende excursus over „Die Gestalt des Petrus im NT" (blz. 254-260) aan critiek onderworpen. De zendings- en doopformule Mt 28, 19-20a weerspiegelt de praktijk van de toenmalige Kerk (blz. 392 vv). Het praetorium van Pilatus wordt nu gelocaliseerd in Herodes' paleis, volgens de theorie van P. Benoit (*Markus* blz. 293). Lc 1, 34 moet niet worden verstaan in de zin van een propositum virginitatis. Lc 10, 1 vv: in werkelijkheid was er maar één uitzending, waarbij echter (evenals dat na Pasen het geval zou zijn) niet alleen de 12, maar ook anderen als missionarissen uittrokken; het getal 70 (of 72) is natuurlijk rond, maar dat Q oorspronkelijk van een uitzending van 12 leerlingen zou hebben gesproken, evenals Mc, en dat Lc er in dit geval 70 van zou hebben gemaakt om op de latere wereldmissie te zinspelen, is onwaarschijnlijk. — Dit zijn slechts enkele grepen, die gemakkelijk vermenigvuldigd zouden kunnen worden. Natuurlijk zijn er ook desiderata. In het algemeen mag men misschien zeggen, dat de zo prijzenswaardige nuchterheid van de Schr. toch ook wel eens te ver gedreven

wordt. Maar dat is dan „un défaut de ses qualités". Staan blijft: deze drie commentaren betekenen een prestatie van ongewoon formaat.

A. Wikenhauser blijft in deze 3de druk van zijn commentaar op Hand wat hij steeds geweest is: een uitnemend geïnformeerd auteur, op de hoogte ook van de jongste discussies (zoals de inleiding en verschillende nieuwe excursus aantonen), in zijn oordeel bezadigd, eerder geneigd tot voorzichtig conservatisme, maar nooit bekrompen. Ook hier is in de nieuwe druk veel aangevuld, omgewerkt, verrijkt. In de inleiding b.v. wordt de paragraaf over de historiciteit van de redevoeringen nu aangevuld met een bespreking van hun litteraire functie; een datering na de dood van Paulus wordt nu waarschijnlijker geacht. Het aantal excursus, in de eerste druk 16, in nu gestegen tot 24; onder de nieuwe noemen we „Die Himmelfahrt Christi", „Der Heilige Geist in der Apg". „Das Christusbild der Apg" ... — Bij een boek als de Hand is het, meer dan bij anderen, van belang een commentaar te bezittten dat op de nieuwste stand der kwesties is bijgewerkt. Aan die voorwaarde voldoet dit commentaar. Zonder aarzelen durven we het te bestempelen als het beste katholieke commentaar op Hand dat op het ogenblik te vinden is. P. Ahsmann

R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel, A Commentary*, ed. by C. F. Evans, Oxford, Clarendon Press, 1956, 14 x 22, XIII + 368 blz., 30/-.

Anglicaanse commentaren op het 4de Ev. vertonen een zonderlinge neiging om door hun auteurs onvoltooid te worden achtergelaten. Na de commentaren van Westcott en Hoskyns verschijnt nu dat van Lightfoot posthuum. Weliswaar had de in november 1953 overleden auteur het eigenlijke commentaar nog kunnen voltooien, maar niet de inleiding. De uitgever Evans vond wel tussen de papieren van de overleden oxfordse professor een aantal studies in min of meer geacheveerde staat, met behulp waarvan hij een inleiding samenstelde, waarvan hij ons verzekert dat zijn eigen aandeel erin, voor zover maar enigszins mogelijk was, beperkt is gebleven tot het ordenen en redigeren. Voor deze even belangeloze als moeizame arbeid verdient hij zeker onze dank. Dit commentaar, dat oorspronkelijk bestemd was geweest voor de *Clarendon Bible*, richt zich dus tot de ontwikkelde, maar niet theologisch en exegetisch gespecialiseerde lezer. Met vermijding van discussies over problemen die de vakman meer speciaal interesseren streeft het er vooral naar, de volle rijkdom van de boodschap van het 4de Ev. in zijn religieuze en theologische betekenis te ontvouwen. In deze opzet lijkt het werk ons uitnemend geslaagd.

De inleiding (76 blz.) behandelt eerst kort de oorsprong van het Evangelie. Allereerst laat de Schr. zien, hoe we ons het ontstaan ervan kunnen denken wanneer we uitgaan van de traditionele toeschrijving aan de apostel Johannes — een uitgangspunt waarvan de onjuistheid nooit strikt bewezen is. Liever dan de moderne critische bezwaren tegen deze traditionele opvatting uitvoerig te bspreken, zet Schr. vervolgens de hypothese uiteen van T. W. Manson, die aan de oorsprong van het Ev. ziet een traditie van palestijnse afkomst, die via Antiochië naar Ephese zou zijn geëmigreerd, om daar haar uiteindelijke litteraire vorm te krijgen. Ook al acht Schr. deze hypothese blijkbaar zeer aantrekkelijk en de johanneïsche authenticiteit problematisch, hij onthoudt zich van een duidelijke uitspraak hierover; maar hij wijst erop hoe de debatten over de identiteit van de Evangelist in de laatste decennia steeds meer zijn verflauwd en hoe de aandacht zich veeleer gaat richten op de eigenlijk veel belangrijker vraag naar milieu en lezerskring. Deze eerste paragraaf van de inleiding, die slechts 7 blz. beslaat, is wel karakteristiek voor de wijze waarop de klassieke inleidingsvraagstukken worden behandeld. Na enkele bladzijden over de tekst (het beste is, zich te houden aan de volgorde zoals die nu is), volgen meer uitvoerige paragrafen over de opbouw van het Ev. (waarbij het belang van de thema der „tekenen" en van het daaraan beantwoordende geloof in het bijzonder wordt gedemonstreerd), over de verhouding tot de synoptici (ondanks P. Gardner-Smith is Schr. van oordeel dat de 4de Evangelist de 3 synoptische Evv. kende, en dat zijn bedoeling was, de diepere betekenis van de door hen verhaalde feiten te laten zien), over de achtergrond (fundamenteel joods; daarnaast wordt de griekse invloed afgemeten aan het gebruik van het Logos-begip; zowel joodse als griekse elementen zijn overigens grondig gekerstend), en tot slot een fraaie paragraaf over het Christusbeeld in het 4e Ev., met rond Hem de „menigte", de „Joden", de Doper, de leerlingen en de „wereld". — Het eigenlijke commentaar is verdeeld in 18 secties (waarbij inbegrepen hfdst. 21 en 7, 25 - 8, 11, die in een appendix worden behandeld). In iedere sectie wordt eerst de tekst van de engelse *Revised Version* afgedrukt, daarna volgt dan eerst een „Exposition", d.w.z. een meer brede verklaring van de betreffende sectie; en tenslotte in kleinere druk een aanal exegetische „Notes", kort, spaarzaam en substantieel. Aan het eind van het boek volgt nog een „Appended Note" over Jesus als het ware Paschafeest; tegen Dodd is de Schr. van mening, dat de Evangelist in

1, 29.36 en 19, 36 wel degelijk aan Jesus als Paas- en offerlam heeft gedacht, ja dat de gedachte aan Jesus als „ons pascha" (1 Cor 5, 7) heel het 4de Ev. doortrekt. — Het boek sluit met een register van bijbelse citaten en een zaakregister.

Dit is een boek dat we bijzonder graag aanbevelen. Vakgenoten zullen er geen nieuwe kijk in vinden op het Ev., maar wel veel inspiratie. Voor de niet-specialisten, priesters en ontwikkelde leken, lijkt dit even diep gelovige als vakkundige boek een voortreffelijke gids om door te dringen in de hoogte en diepte van het „geestelijke Evangelie". P. Ahsmann

Adolf SCHLATTER, *Paulus der Bote Jesu, eine Deutung seiner Briefe an die Korinther,* Stuttgart, Calwer Verlag, [2] 1956, 14 x 22, 691 blz., DM 29.00.

Adolf SCHLATTER, *Der Brief des Jakobus,* Stuttgart, Calwer Verlag, [2] 1956, 14 x 22, 304 blz., DM 16.00.

De ongewijzigde herdruk van de grote NTische commentaren, die Adolf Schlatter in de laaste tien jaren van zijn leven publiceerde (in het geheel waren het er 9: behalve de twee hier aangekondigde ook Mt, Mc, Lc, Jo, Rom, de pastorale brieven en 1 Petr), is een onderneming waarvoor we het Calwer Verlag dankbaar mogen zijn. Schl. werd geboren in St. Gallen (Zwitserland) in 1852; zijn studies deed hij o.a. in Tübingen, waarheen hij, na eerst in Bern, Greifswald en Berlijn gedoceerd te hebben, als professor terugkeerde; hij stierf in 1938. In een tijdvak, waarin aan de duitse universiteiten het liberalisme en het historicisme in theologie en bijbelwetenschap hoogtij vierden, heeft een figuur als Schlatter veel voor het orthodoxe protestantisme betekend; en dat misschien wel vooral door zijn eigenzinnige originaliteit en onafhankelijkheidszin, zowel naar rechts als naar links. Daarvan leggen ook zijn commentaren getuigenis af. Gesteund door een grondige kennis van de taal van het NT en van het contemporaine Jodendom, is de Schr. er voortdurend op uit de tekst zelf zoveel mogelijk te laten spreken, zonder zich daarbij te bekommeren om de gangbare opvattingen der exegeten. Een boek van het NT doornemen aan de hand van een commentaar van Schlatter is steeds een verfrissende bezigheid, ook al voelt men zich nogal eens tot tegenspraak geprikkeld — en grotendeels misschien juist daarom! Wie een commentaar van Schl. naslaat, kan er op rekenen overal te stuiten op oorspronkelijke verklaringen, vaak gesteund door verrassende parallellen vooral uit de joodse litteratuur. — Wat de hier aangekondigde commentaren betreft: dat op de Corinthiërsbrieven heeft slechts een korte inleiding, getiteld „Die Geschichte der Korinthischen Gemeinde" (blz. 11-55), waarin vooral op te merken valt, dat Schl. de moeilijkheden, die zich te Corinthe voordoen, tegen joodse achtergrond verklaart. Het commentaar op Jac heeft daarentegen een uitgebreide en kostbare inleiding. Schr. beschouwt deze brief als het werk van Jakobus de broeder des Heren, en gericht aan diaspora-Joden, zowel christelijke als niet-christelijke. Uitvoerig gaat de inleiding na, hoe de brief zich verhoudt tot Jesus' verkondiging, in het bijzonder tot het Evangelie van Mt, en van de andere kant tot het farizese Jodendom; hoe de christelijke toekomstverwachting en de overtuiging van de tegenwoordigheid van de H. Geest in de brief werkzaam zijn; hoe Jakobus en Paulus zich tot elkander verhouden; de contacten met 1 Petr en met 1 Jo; de taalkundige eigenaardigheden van de brief. Aan het eind van het boek vindt men een zeer nuttig vocabularium van Jac. P. Ahsmann

Hans GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 17.5 x 25.5, 301 blz., DM 22.80.

Het eigenlijke „Anliegen" van de auteur ligt in de verhouding van historiciteit en kerygma in het paasgebeuren en het paasgetuigenis. Hij behandelt uitvoerig twee te onderscheiden (maar niet te scheiden) onderwerpen in hun onderlinge relatie: de historische berichten over de paasgebeurtenissen en een theologie over de Verrezene en diens openbaringen. Het eerste gedeelte van het boek vormt een historisch-critisch onderzoek van de nieuw-testamentische teksten over 's Heren verrijzenis en komt daarbij tot de zeer radicale en negatieve conclusies der moderne critiek, m.n. omtrent de evangelieverhalen. En desondanks blijft door het apostolisch getuigenis, m.n. in Paulus' teksten, ons geloof in de Verrezene gefundeerd en komt juist schoner naar voren, daar zijn inhoud, ontdaan van alle legendaire en apologetische toevoegingen, in een zuiverder, meer bovenmenselijk en pneumatischer licht komt te staan en zo van de moderne mens geen geloof wordt gevraagd in zaken, waarin hij niet geloven kan en die in feite dan ook tijdgebonden literaire vormgevingen zijn.

De eigenlijke historische bron voor de paasgebeurtenissen is Paulus' getuigenis. Alleen de in het kerygma van 1 Cor 15 vermelde verschijningen zijn historisch zeker. Waar identificatie met de evangelische verschijningen mogelijk is, moet in ieder geval op de paulinische verschijning niet worden overgedragen de concrete schildering ervan in het evangelie:

dit alles is latere legendarische en apologetische vorming, evenals de verschijningen die niet bij Paulus te vinden zijn, zoals de christofanieën aan de vrouwen, het Emmausverhaal en de Thomaspericope. Vervolgens worden verschillende paasproblemen behandeld. Zo de kwestie van „het lege graf", waaraan schr. alle historiciteit ontzegd: het verrijzenisprobleem is theologisch te doordenken in de veronderstelling dat het graf mogelijkerwijze niet leeg is geweest. Grass' interpretatie van de aard der verschijningen komt zeer dicht bij de zg. „objective Visionshypothese". Afgewezen moet worden „eine reale, innerweltlich in Erscheinung tretende Leibhaftigkeit" (232), de verschijningen waren „Visionen", doch zij waren geenszins louter immanent: God heeft zowel „an den Jünger gehandelt", alsook „primär an Christus" (244). De Heer werd als κύριος werkelijk gezien in zijn σῶμα τῆς δόξης, σῶμα πνευματικόν en dit lichaam is van geheel andere aard als dat wat de evangelische verhalen veronderstellen, die m.n. bij Lc het verwerpelijk karakter van een massief realisme dragen. Hetzelfde geldt voor de „Auditionen", waarvan de kerygmatische verwoordingen in de paasverhalen een latere verdiepte bewustwording weergeven en waarvan de wezenlijke inhoud was een zending tot dienst. Noch een filmcamera noch een geluidsband zouden ook maar iets hebben geregistreerd. In het laatste gedeelte wordt een fundering van ons paasgeloof gegeven. Het getuigenis van de apostelen verkondigt niet hun eigen ervaring, maar het heilshandelen Gods, waarin de opstanding een centraal moment is. „Das Zentrum dieses Zeugnisses ist, dass Christus der Herr ist und was dieses Herr-sein für uns bedeutet. Das Zeugnis bezeugt aber nicht nur: Er ist der Herr, sondern er selbst erweist sich im Zeugnis als der Herr, indem er durch das Wort seiner Zeugen Macht über Menschenherzen gewinnt" (276). „Im verkündeten Heil erschliesst sich der Heilbringer als der lebendige Herr" (277), maar ook in het bestaan en het leven der kerk, in de persoonlijke geloofservaringen en in de theologische reflexie. Ons geloof richt zich primair op de Verrezene, niet op de ervaringen en berichten der apostelen, niet op het hoe der verrijzenis noch op de verschijningen, terwijl wij een zekere vrijheid hebben tegenover de vormen waarin de paastheologie der oergetuigen zich uitdrukt. De zekerheid omtrent de levende en tegenwoordige Heer fundeert de zekerheid omtrent het verrijzen en de realiteit der verschijningen. De levende Heer zelf moet dan ook in het middelpunt der prediking staan, waarbij de predikant zich ervoor moet hoeden bij zijn hoorders een fides historica te kweken voor de in de legendarische teksten vermelde bijzonderheden: dit wordt in een „Anhang" geïllustreerd aan een paar preekschetsen over de evangelieverhalen.

Naast zijn critische conclusies t.o.v. de evangeliepericopen komt Grass in zijn studie tot zeer positieve resultaten inzake de waarde van Paulus' getuigenis, de werkelijkheid van 's Heren lichamelijke opstanding, de objectiviteit der verschijningen: waardevol is ook zijn kerygmatische bekommernis, die het duidelijkst blijkt in zijn „Glaubensbegründung" en het feit dat hij het probleem hoe te prediken over de door hem zo critisch behandelde evangelieteksten geenszins is gevlucht. Toch heeft zijn studie ons op belangrijke punten niet overtuigd. Als ergens getrouwheid en nauwlettendheid bij het beluisteren der openbaringsgegevens gewenst is om niet hun realiteitsgehalte door criteria van buiten af te bepalen, dan is het wel bij een theologisch-historisch onderzoek naar de paasgebeurtenissen. Deze vormen het hoogtepunt van Gods historisch ingrijpen in het menselijke en hebben als zodanig een volkomen eigen, unieke en oorspronkelijke realiteit, waarvan wij het getuigenis niet zonder meer mogen normeren aan al of niet bewust werkende vooronderstellingen vanuit onze hedendaagse ervaring en theologie. De auteur is niet altijd aan dit gevaar ontsnapt. Laten wij dit aanduiden bij enkele punten.

Wat betreft de theologie der verschijningen: voor een ware „Theologie der Incarnation" (73!) openbaren o.i. de berichten der verschijningen *méér* omtrent hun historiciteit en goddelijk-menselijke realiteit dan schr. meent erin te mogen en te moeten lezen. Zeker is dat in de paasverhalen literaire procédé's ook hun werk gedaan hebben, zeker is dat het ervaren door de leerlingen van hun verrezen Heer niet „*so* menschlich, so weltlich, *so* diesseitig, *so* gegenständlich" was als hun ervaring en waarneming van Jezus vóór zijn dood en bij zijn lijden en sterven, zeker is ook dat „was die Apostel als die Unvollendeten an dieser Vollendung erfahren konnten, eine gewissermassen gebrochene, übersetzte Erfahrung ist und auch so noch dunkel bleibt, wie das Vollendete den Vollendeten erscheint" (K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln etc., 1955, blz. 223). Toch: in de ervaring der apostelen „mag uns auch eine gewisse Vorstellung der vollendeten Leiblichkeit, in der sich der geschaffene Geist selbst vollendet, aufgehen" (Rahner, blz. 223). Zo zijn de verhalen van Lc en Joh niet zo massief realistisch als schr. suggereert: denken wij aan zijn komen en verdwijnen, zijn onafhankelijkheid van tijd en ruimte, waarin de absolute vrijheid van de Heer zich openbaart door de volkomen dienstbaarmaking van zijn lichaam aan het uitdrukken van zijn persoon. Maar deze onafhankelijkheid geeft de theologie niet het recht om beperkingen vast te stellen voor de wijze, waarop de Heer in zijn verrezen toestand van

werkelijke lichamelijkheid zich aan de werkelijke totale geestelijk-zintuigelijke waarneming der leerlingen kon openbaren, zodat het „unmöglich" (245, noot) zou zijn dat de Heer werkelijk gegeten en gedronken heeft, en met de ogen gezien, met de oren gehoord en met de handen betast kon worden. Ongetwijfeld was deze realiteit niet identiek aan de aardse van Jezus' omgang met de mensen vóór zijn dood, maar niettemin een realiteit, zij het een absoluut unieke en onvergelijkelijke realiteit, een realiteit en een waarnemen „in" deze wereld, maar niet louter meer „van" deze wereld. In Jezus' opstanding is alle „Leibhaftigkeit" in princiep verlost en verheven, in Jezus' verschijningen is alle „Innerweltlichkeit" opengebroken naar de hemel. Maar desondanks of juist daardoor was het een werkelijk *komen* van de Heer in zijn verheerlijkt *lichaam* tot hen, die *in* de wereld waren en Hem werkelijk *zagen* en *hoorden*, ook al was deze waarneming in souvereine vrijheid slechts aan hén geschonken: een „Sehen" in bijzondere begenadiging, maar een écht „Sehen", waarvoor dit komen van de Heer de openbaring van een geheel nieuwe vertrouwelijkheid was. De verrijzenis is niet een opheffing der incarnatie maar een radicalisering en goddelijke intensifiëring ervan. Het messiaanse tijdperk is begonnen in het „convivium" der 40 dagen, dit „mystère nuptial" tussen de Heer en zijn jonge Kerk.

De exegese van de auteur wordt uiteraard door zijn theologische opvattingen beïnvloed. Zijn vrees voor alle „Leibhaftigkeit" en „massive Realismus" bepaalt op onjuiste wijze zijn houding t.o.v. de getuigenissen omtrent het lege graf en de wijze van verschijnen, waarvan hij de historiciteit ontkent. Enkele voorbeelden. Hij verwerpt het Emmausverhaal als een latere legende: toch heeft Lucas als historicus hier de herinnering bewaard van getuigen naast de eerste officiële traditie der apostelen (zie: J. DUPONT, *Miscell. Biblica B. Ubach*, Montserrat, 1953, p. 349-374). In het οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν van Mc 16, 8 ziet hij een verontschuldiging voor het eerst later bekend worden voor het bezoek der vrouwen aan het graf en zo een aanwijzing voor zijn opvatting dat het paasgeloof ontstaan is onafhankelijk van de ontdekking van een leeg graf: echter, de nuchtere coniectuur van C. MOULE, *N.T. Studies* 2 (1955-56) 58 v. toont aan dat dergelijke vergaande conclusies geenszins gewettigd zijn. Ofschoon, theologisch gezien, noch bij ons noch bij Jezus de lichamelijkheid der opstanding het leegworden van een graf vereist, toch getuigen de teksten onomstotelijk voor de historiciteit van het lege graf: door in feite wél te verrijzen „ex reliquiis" is de Heer *voor ons* het meest tastbare onderpand geworden van de belofte, dat wij in óns lichaam zullen opstaan. Zie verder de studie van Hans Freih. VON CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, de 2de ed., Heidelberg, 1958, waarin Grass' critiek op de 1e ed. 1952 verwerkt wordt; tevens F. M. BRAUN, *La sépulture de Jésus*, Paris, 1937. Tot slot: het concluderen vanuit de *aan*wezigheid van apologetische tendenties en kerygmatische stilisering tot de *af*wezigheid van historiciteit is zonder meer niet gerechtvaardigd in een godsdienst, die steunt op historische openbaring en waarin daarom de enig juiste apologetiek juist moet bestaan in het wijzen op de *feiten* waaruit het kerygma is ontstaan.

De auteur is niet „γυμναστικῶς" (Vorwort) tot zijn resultaat gekomen. Hij heeft ons echter op de nodige en belangrijke punten niet overtuigd. Toch zal elke volgende studie over dit onderwerp onmogelijk dit interessante en stimulerende boek terzijde kunnen laten liggen, waarin de vraag behandeld wordt op welke wijze en in hoeverre in deze tijd van historisch-critische wetenschap de moderne mens met zijn hedendaagse ervaring zich het paasgebeuren in geloof „aneignen" kan.

W. Klijn

Papyrus Bodmer V, Nativité de Marie, publié par Michel TESTUZ, Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1958, 15.5 x 24.5, 157 blz.

De *Bibliotheca Bodmeriana* heeft weer voor een verrassing gezorgd: ditmaal biedt ze ons de uitgave aan van een papyruscodex uit de IIIe eeuw met het zgn. Protevangelium van Jacobus. De vondst is in vele opzichten van uitzonderlijk belang. We hebben hier nl. voor de eerste maal een absoluut volledige papyruscodex, waar geen letter aan ontbreekt. Ook vernemen we de oorspronkelijke titel van het werk, nl. „Geboorte van Maria: Openbaring van Jacobus"; in de byzantijnse hss. verscheen de titel onder allerlei vormen, waarvan geen enkele authentiek was. Ten derde blijkt nu onder welke, in taalkundig, stilistisch en redactioneel opzicht zeer ruwe vorm de tekst zich in de oudste tijden voordeed. Uit een gedetailleerde vergelijking met de varianten der hss. en der oude vertalingen ben ik tot de conclusie gekomen, dat we in P. Bodmer 5 een bruto-tekst bezitten, door geen vakkundig diorthotes nagezien; dit is wellicht een unicum in heel de christelijke en profane literatuur der Oudheid. Ten slotte wijkt de papyrus op enkele plaatsen aanzienlijk van de hss. af; zo komt het reeds oude probleem van de compositie van het werk in een nieuw licht te staan. Een recensie is niet de geschikte plaats om op deze vragen in te gaan; we zullen dit doen in een artikel dat in de loop van dit jaar in de *Analecta Bollandiana* verschijnen zal.

We zijn de h. Testuz voor zijn arbeid zeer dankbaar. Zijn voornaamste verdienste ligt in de uiterst trouwe diplomatieke uitgave van de papyrus; bijzonder kostbaar is de aanschouwelijke wijze waarop de correcties van de eerste en van de tweede hand weergegeven zijn. Eén enkel woord heeft de uitgever niet kunnen lezen: op pag. 11, regel 9 drukt hij εφεγρου af en noteert hierbij: „lecture et sens douteux"; de samenhang echter wijst duidelijk aan dat hier ἀφέδρου gelezen dient te worden. Verder wilde het ons voorkomen dat ook nog op enkele andere plaatsen de lezing twijfel kon inboezemen, vooral omdat de apparatus criticus daar van geen enkele abnormaliteit gewag maakte. Op ons verzoek heeft de h. Testuz de papyrus op die plaatsen opnieuw onderzocht en ons medegedeeld, dat inderdaad de volgende verbeteringen dienen aangebracht te worden: p. 3, reg. 13, in plaats van εθς lees εως; 6,1 ευδεως lees ευθεως; 11,2 μυνι lees μηνι; 22,6 μερχι lees μεχρι; 26,10 ισ lees ιζ; 29,1 ποδεν lees ποθεν; 33,14 αχριρευς lees αρχιερευς; 49,10 γραφαι lees γραψαι. Daarentegen staat vast dat de volgende opvallende lezingen wèl in de papyrus staan: 4,9 πανουργω; 6,13 οιμμαι; 10,3 εφερον; 20,2-3 εποισεν; 29,15 κατεβαλεν; 30,9 τν; 38,12 τωι; 41,9 θυρυβος; 48,13-14 ουτως.

De inleiding biedt heel wat interessante gegevens. Ze mocht echter wel systematischer en vollediger de kenmerken van de papyrus en van de tekst onderzoeken. We betreuren het ook, dat de h. Testuz zich op enkele plaatsen erg gewaagde conjecturen over de oorsprong van de inhoud gepermitteerd heeft; de romantische periode der Religionsgeschichte is nu eenmaal voorbij. Het kritisch apparaat is niet consequent genoeg opgesteld, en het bevat een aantal nodeloze of verkeerde conjecturen. Ook op de vertaling zouden nog al aanmerkingen te maken zijn. Blijkbaar was de h. Testuz door zijn vroegere studies niet rechtstreeks op het uitgeven van een dergelijke tekst voorbereid. We moeten dus de moed prijzen, waarmee hij zich aan deze moeilijke taak gezet heeft, zonder zich door de vrees voor mogelijke kritiek te laten afschrikken. Het ware voor hem gemakkelijker geweest, de papyrus te laten liggen, tot er een specialist opdaagde om er zich mee bezig te houden. Maar zulk een uitstel bracht een ernstig gevaar met zich mee: papyrus is een broos materiaal en wanneer hij eenmaal opgegraven is, kan niemand zeggen hoelang hij in een goede toestand bewaard blijven zal. De h. Testuz heeft er dus wel aan gedaan, zelf dadelijk het werk ter hand te nemen. Zeker, de bijkomstigheden in zijn boek vragen voorbehoud; maar de uitgave als zodanig is betrouwbaar, en dat is ten slotte het enige waar het eigenlijk op aankomt. De andere aspecten zullen door verdere studies van anderen in het reine getrokken worden. Intussen heeft de uitgever allen ten zeerste aan zich verplicht, die zich voor het Nieuwe Testament en de christelijke Oudheid interesseren.

E. de Strycker

Paul Bruin und Philipp Giegel, *Hier hat Gott gelebt. Auf den Spuren Jesu im Heiligen Land*, Zürich-Stuttgart, Artemis-Verlag, [2]1957, 23.5 x 29, 240 blz., ill. geb. 39.50 Zw.frs.

Tussen de jaren 1951 en 1955 doorkruiste Dr. theol. P. Bruin, ook licenciaat in Bijbelwetenschappen, het H. Land met een fotograaf, Phil. Giegel. Samen stelden ze een kunstalbum op met zeer schone foto's over Palestina (natuur, ruïnes, dieren en mensen) waarbij een sober kommentaar (geschiedenis van Israël, van het christelijke Palestina tot heden toe). Het grondthema vormen de woorden van Johannes: En het Woord is vlees geworden, en het heeft onder ons gewoond. Zij willen de tijd, het volk, het land en de menselijkheid van Jezus dichter bij ons brengen, zo nodig met beelden van analoge situaties, als de foto's van melaatsen, van de moderne arabische vluchtelingen, enz. De bijbelse en archeologische kennis van de r.-k. auteur geven ons alle garanties, dat deze direkte contactname, zoals onze tijd het zo graag heeft, ook vanuit het juiste perspectief wordt voltrokken. Verder krijgt men 8 kleurfoto's, 138 zwart-op-wit foto's, waarvan de meesten het volle blad beslaan, enkele zelfs het dubbelblad. Vele foto's zijn klassiek, enkele uniek, zoals een oud plan van Jerusalem op mozaiek, eigen opnamen van Chirbet Qumram, de herberg van de Barmhartige Samaritaan, zeer schone beelden uit Baalbek om de luister van de latere romeinse architektuur beter weer te geven, enz. Kortom een boek dat uitstekend beantwoordt aan zijn doel: ons Christus' leven nader bij te brengen.

P. Fransen

HISTORISCHE THEOLOGIE

Origen, *The Song of Songs, Commentary and Homilies*, translated and annotated by R. P. Lawson, *(Ancient Christian Writers, 26)*, London, Longmans, Green and Co, 1957, 15 x 22, VI + 385 blz., 21/-, (bij intekening 18/-).

Van de tien Boeken van Origenes' commentaar op het Hooglied, die omstreeks 240 geschreven werden, zijn de eerste drie in de vertaling van Rufinus bewaard. In een vertaling van Hieronymus hebben wij ook twee homilieën, die opvallend van Origenes' gewone manier afwijken. Dit alles heeft Father Lawson in engelse vertaling bewerkt en van een

inleiding, aantekeningen en een bijzonder welkom register voorzien. Daardoor heeft hij voor het engels-lezend publiek een tekst toegankelijk gemaakt, die van wereldhistorische betekenis is geworden. Deze verklaring van het Hooglied, die in het Bijbelboek de liefdesverhouding tussen God en de Kerk en de christen ziet uitgedrukt, is één van de belangrijkste bronnen geworden van het latere denken over de Kerk en over het geestelijk leven. En de exegetische methode van Origenes, die zovelen heeft geïnspireerd, toont in dit werk niet enkel haar feilen, maar wordt ook principieel gefundeerd (bk. III p. 218) met een klaarheid, die nergens anders te vinden is. Een waardevolle aanwinst voor deze voortreffelijke serie.

P. Smulders

J. N. Bakhuizen van den Brink, *Cyprianus van Carthago 258 - 14 september - 1958 (Mededelingen der Kon. Ned. Akademie van Wetenschappen, afd. Lett.,* Nieuwe Reeks, dl. 21, n° 9), Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1958, 16 x 24, 33 blz., *f* 2.50.

De leidse kerkhistoricus is één der weinigen, die het zeventiende eeuwfeest van Cypriaans marteldood niet ongemerkt heeft laten voorbijgaan. Aan Cypriaans houding in de vervolging en jegens de gevallenen en in zijn opvattingen over de ketterdoop laat hij de grootheid zien van deze carthaagse bisschop, die ondanks zijn hartstochtelijke strijd tegen de opvattingen van Rome over de ketterdoop, als enige niet-romeinse martelaar een plaats kreeg in het offergebed der romeinse liturgie. Een man, die zijn innerlijke geloofsovertuiging in het leven van zichzelf en van zijn kerk zonder voorbehoud tot uitdrukking durfde brengen.

P. S.

Stanislaus J. Grabowski, *The Church, An Introduction to the Theology of St. Augustine,* St. Louis-London, Herder Book Co., 1957, 15 x 22, XVIII + 673 blz., $ 9.50.

De amerikaanse geleerde, wiens werk *The all-present God* (1954) en meerdere belangrijke artikelen omtrent het Kerk-begrip van Augustinus hem gestempeld hebben als één van de belangrijke Augustinuskenners van onze tijd, biedt ons nu een omvangrijke inleiding tot de Kerkleer van de leraar van Hippo. De grondige en brede kennis van diens geschriften en van de onmetelijke Augustinus-bibliografie (merkwaardigerwijs wordt echter het penetrante werk van J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche,* 1954, slechts even terloops genoemd) maken deze studie tot een boek van blijvende waarde. Het eerste deel behandelt de Kerk als het Lichaam van Christus en speciaal onder het aspect van de sacramenteel-hiërarchische organisatie, waarbij zeer terecht de identiteit wordt beklemtoond tussen de hiërarchisch georganiseerde Kerk en het Heilige Lichaam van Christus. Het tweede deel spreekt dan over de onzichtbare levensbeginselen van dat Lichaam, de H. Geest, de deugden van geloof, hoop en liefde, tenslotte rechtvaardiging en genade. Daarmee wordt de overgang gevormd naar het derde deel, dat het mysterie behandelt van de heilige Kerk en haar zondige leden. — Het werk is de rijpe vrucht van grote belezenheid en evenwichtig oordeel. Herhalingen lieten zich niet geheel vermijden. De lezer zou iets sterkere onderverdeling wensen, en vooral samenvattingen als besluit van de uiterst omvangrijke en zwaargevulde hoofdstukken.

P. Smulders

Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste,* Introduction par R. Roques, Etude et texte critiques par Günter Heil, Traduction et notes par Maurice de Gandillac, *(Sources chrétiennes,* 58), Paris, Le Cerf, 1958, 13 x 20, 440 blz., ing. 2,400 Fr.frs.

Tot nog toe bestond geen kritische uitgave van de werken, die onder de naam van Dionysius de Areopagiet, sinds de zesde eeuw in de kerkelijke literatuur opgeld maakten. De collectie Budé had de belofte voor een dergelijke uitgave van de heer Pinay uit Straatsburg, maar deze zag zijn waardevolle nota's in een bombardement vernietigd en kon wegens ziekte dat zware verlies nooit tebovenkomen. Onder impuls van R. Roques — zo menen we althans — heeft de franse collectie „Sources chrétiennes" een aanvang gemaakt met deze uitgave en publiceerde een eerste werk van pseudo-Dionysius, *De Engelenhiërarchie.* Laten we het dadelijk een gelukkige oplossing noemen, dat geen nieuwe notatie bij de tekst werd gevoegd: de klassieke verwijzing naar de griekse Patrologie van Migne bleef gehandhaafd, tot zelfs in de typografische voorstelling van de lijnen der bestaande kolommen.

Het tekstkritisch apparaat werd met veel accuratesse verzorgd door een jonge duitse geleerde, Günter Heil. Leerling van prof. Langerbeck, haalde Dr. Heil hiermee zijn doctorstitel in de filologie. De waarde van zijn persoonlijk collationeren van de vele handschriften wordt in niets verminderd door de vele hulp die hem werd geboden in dit omvangrijke werk. Te elfder ure ontving hij nog nuttige aanwijzingen omtrent de italiaanse handschriften vanwege J. Irigoin. Dit kleine addendum kan intussen nog verder aangevuld worden door een

recente nota van Piero Scazzoso — hoewel hoofdzakelijk handelend over een ander werk van de Areopagiet — omtrent de weinig bestudeerde italiaanse handschriften (cf. *Aevum*, 1958, 222-239). De studie van Dr. Heil werd echter breed genoeg opgenomen om een verantwoorde kritische tekst aan te bieden en zijn argumenten voor de keuze van de verscheidene families (p. 48) kunnen door ieder vakgeleerde geredelijk worden aanvaard. Zoals de uitgevers zelf bekennen, is de gepubliceerde tekst in hoofdzaak dezelfde als de *textus receptus* der Migne-uitgave. De fundamentele doctrine van pseudo-Dionysius zal er niet dadelijk door gewijzigd worden, hoewel vergelijkende studies voortaan heel wat voordeel kunnen halen uit deze veilige tekst.

De vertaling is van de hand van prof. M. de Gandillac. Reeds in 1943 verscheen van hem een franse vertaling, die dringend nodig was om de verouderde en onjuiste weergave van Darboy en Dulac te vervangen. Hoewel deze eerste vertaling hooggeprezen werd door p. J. Daniélou, oordelen wij haar te vrij, met het gevaar, in de afwijkende omschrijving, teveel een vooropgezette thesis op te dringen. Enkele vergelijkingsproeven bewijzen ons nu, dat deze nieuwe vertaling veel dichter de griekse tekst volgt en er niet voor terugschrikt de germaanse cadens van lange zinnen te gebruiken en voor onvertaalbare woorden hardklinkende neologismen binnen te smokkelen. Pseudo-Dionysius schreef nu toch immers ook in een gewrongen mysteriëntaal. In zijn inleiding schrijft de Candillac: „En revanche, pour les termes proprement „techniques", nous n'avons fait correspondre en principe à chaque mot grec qu'un seul équivalent français" (p. 66). We betwijfelen sterk of het mogelijk is bij Dionysius dit principe door te voeren volgens alle wetten der logica. Termen als ἀγνωσία en ἕνωσις (om maar twee frappante voorbeelden te citeren) dragen in zich reeds verscheidene betekenissen, die in een strakke vertaling teloorgaan of noodzakelijkerwijze moeten „anders" zijn. Zo vertaalt hij de technische term ἕνωσις als pouvoir unitif" (p. 72) — waarom hier niet „unité"? — en als „union" (p. 88 en p. 148). Technische termen kunnen bijgevolg een polyvalente betekenis hebben, die alleen door een accurate voorstudie kan achterhaald worden. Voor een dergelijke opdracht vinden we vele nota's van de Gandillac uiterst geschikt. De vele verwijzingen naar de patristische en — vooral — naar de platoonse en de neoplatoonse literatuur maken van deze uitgave een uiterst geschikt werkinstrument. Vooral de nota over ὑπερφυής (p. 153) getuigt van een wijs inzicht in dit Dionysius-probleem.

De lange inleiding, een summiere bibliografie en drie zeer nuttige *indices* vervolledigen dit werk. Ze zijn van de hand van R. Roques, reeds bekend om zijn monumentale studie over de structuur van de cosmos bij pseudo-Dionysius (1954). Waar deze vakman zich op dit terrein beweegt, is hij trefzeker; waar hij echter zich aan hypothesen van mystieke theologie waagt, kunnen we hem minder goed volgen. Kritiek hierop moet de uitgave van de „theologische" werken van de Areopagiet nog afwachten, uitgave die door velen dringend wordt gevraagd.

J. Vanneste

J. Joseph Ryan, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform.* With a Preface by Stephan Kuttner. (*Studies and Texts*, 2), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1956, 17 x 25.5, XVIII + 213 blz., ing. 5.00 Can. dollars.

Met inleiding en aanbeveling van Prof. S. Kuttner, is dit werk een belangrijke studie over de bronnen van het Kerkelijk Recht, en doet eer aan het *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*. Op een sobere, objectieve wijze gaat de auteur na, welke de bronnen waren van Petrus Damianus, canonist uit de eerste periode van de gregoriaanse hervorming. S. heeft meer dan 200 teksten geciteerd, die op een of andere wijze bij het bronnenmateriaal van Petrus Damianus' werk kunnen worden gerekend. In een eerste tabel geeft S. de teksten van Petrus Damianus aan met daarbij de verwijzing naar de canonische collectie waartoe, na onderzoek, blijkbaar verwezen moet worden als bron. Het belang van het *Decretum Burchardi* komt hier duidelijk naar voren. Men kan, na deze studie, niet meer zeggen, dat het *Decretum Burchardi* weinig of geen invloed had in Italië gedurende de elfde eeuw. Integendeel, die invloed was groot, zodat Burchard's *Decretum* mag beschouwd worden als een van de werken die zonder twijfel de hervormers in contact brachten met de oude discipline van de Kerk. Een tweede tabel geeft in de chronologische volgorde der canonische collecties de teksten aan die in Petrus Damianus' werken zijn opgenomen of verwerkt. Een derde geeft de *auctoritates* aan. Professor Kuttner zegt van dit geslaagd werk, dat het is „an exemple of the many new insights to be gained from this line of investigation".

J. Beyer

Aelred de Rielvaulx, *Quand Jésus eut douze ans*, (*Sources chrétiennes*, n. 60, *Série des textes monastiques d'Occident*, n. 1), Introduction et texte critique de Dom Anselme

Hoste o.s.b., traduction française de Joseph Dubois, Paris, Editions du Cerf, 1958, 13.5 x 20, 133 blz., ing. 660 Fr.frs.

De bekende Collectie „Sources chrétiennes" zal voortaan ook hare aandacht wijden aan monastische schriften uit het Westen, waarvan wij hierbij het eerste werkje bespreken. De cisterciënser monnik Aelred van Rielvaulx, novicenmeester te Rielvaulx, en later abt in Revesby en Rielvaulx, dikwijls de „engelse Bernardus" genoemd, staat met zijn schoonste traktaten over de liefde volop in de traditie, die van Augustinus over Bernardus en Bonaventura uitmondt in de laat-middeleeuwse Christusmystiek. Dit bescheiden werkje *De Jesu puero* is typerend voor een hele spiritualiteit, die wij later nog duidelijker zullen leren kennen bij Ludolf van Saksen en Ignatius van Loyola, en die zich bij voorkeur toelegt op de beschouwing van de mysteries van 's Heren leven op aarde. Het werd geschreven in een aristocratisch, soepel en sierlijk Latijn naar het drievoudig schema van vele middeleeuwse kommentaren: historisch, „mystisch", d.i. allegorisch op de Kerk toegepast, en „moreel", d.i. aangewend op het inwendig leven van de beschouwende ziel. De uitgever heeft 21 Hss gebruikt, waarvoor dat van Durham de basistekst leverde. In de overige Hss onderscheidt de uitgever twee familiegroepen. Uit de tweede groep zullen slechts de voornaamste varianten in het kritische apparaat worden opgenomen, omdat deze groep, vooral van duitse en italiaanse oorsprong, afhankelijk blijkt te zijn van de eerste, die vooral uit Engeland en Frankrijk afkomstig is. De uitgever schreef zijn historische en kritische inleiding in dezelfde sierlijke en hoofse stijl als zijn auteur.

P. Fransen

J. F. Dedek, *Experimental knowledge of the indwelling Trinity: An historical study of the doctrine of St. Thomas,* Mundelein, Illinois, U.S.A., Saint Mary of the Lake Seminary, 1958, 16 x 22.5, 167 blz.

In deze dissertatie stelt de schrijver zich tot doel de natuur van de experimentele kennis van de inwoning van de goddelijke Personen in de rechtvaardige volgens St. Thomas' leer te bepalen. Hierbij heeft het onderzoek primair betrekking op de experimentele kennis van de goddelijke Personen; secundair op de experimentele kennis van de genade en de liefde. In afwijking van Gardeil en Garrigou-Lagrange volgt hij op suggestie van Galtier de historische methode om aldus St. Thomas' leer historisch te situeren en te belichten en door vergelijking en groei de aard van die experimentele kennis zo goed mogelijk te bepalen. Overeenkomstig dit program passeren prominente figuren de revue uit de school van Petrus Lombardus, van Willem van Auxerre, van Alexander van Hales (met St. Bonaventura) en St. Albertus de Grote. Na deze ruime en uitstekende historische inleiding komt St. Thomas zelf aan de beurt. In een twintigtal bladzijden vernemen wij achtereenvolgens zijn leer: over de experimentele kennis van de goddelijke Personen en van de liefde; over de affectieve kennis door de gave van wijsheid en over de quasi-experimentele kennis. Na veel aarzeling wordt als eindresultaat van het onderzoek aangegeven: volgens St. Thomas is de experimentele of quasi-experimentele kennis van de goddelijke Personen de kennis, die gepaard gaat met affectieve ervaring van liefde en van geestelijke smaak. Na de zo uitstekende voorbereiding lijkt dit toch wel een vrij pover resultaat van een te beknopte uiteenzetting van St. Thomas' eigen leer. Zou het — zo vraag ik me af — niet beter en vruchtbaarder zijn geweest wat dieper door te dringen in St. Thomas' leer over de dona, met name over de gave der wijsheid en hierbij te betrekken S. Th. I. II. 68; II II. 8. 6; 45.2 met resp. en 3 ad 1; I. 1. 6 ad 3 en I. 43? Aldus zou het m.i. wetenschappelijk verantwoord zijn als Thomas' leer te signaleren: Door de gave der wijsheid vooral heeft de rechtvaardige een quasi-experimentele kennis van de inwonende goddelijke Personen. Die kennis is een zeker aanvoelen van; een ietwat duistere en vage, min of meer waarschijnlijke kennis; niet een duidelijke ervaringskennis, die volstrekte zekerheid biedt maar toch wel enige onmiddellijke waarneming van de inwonende goddelijke Personen. — Moge de jonge doctor zijn zo goed begonnen werk in deze richting voortzetten.

P. Ploumen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Theologisch Woordenboek, onder de hoofdredaktie van Dr. H. Brink, 12de afl., Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1958, 17.5 x 25, kol. 4599-5074, ing. 175 B. frs. per afl., 700 B.frs. per deel bij intekening.

Met deze 12de aflevering werd een zesjarig werk beëindigd. Wij bezitten voortaan in ons taalgebied een *Theologisch Woordenboek* in drie delen met doorlopende paginering. De hoofdstrekking is zeker vulgariserend, trouwens in de goede zin van het woord. Het kan ook moeilijk anders in ons beperkt taalgebied. Dit belet niet, dat zoals bij deze aflevering, men ook originele, en zelfs unieke artikelen kan aantreffen. Zo „Trente" door Mgr. H. Jedin, „Vatikaan" door Prof. Dr. R. Aubert van Leuven, en vooral een tamelijk uitge-

breide historische en theologische discussie over de oorsprong, de ontwikkeling en het wezen van de kleinere „Wijdingen" door H. SCHILLEBEECKX. In de handboeken en zelfs in de artikels en boeken over het Priesterschap wordt deze kwestie regelmatig op zij geschoven. H. SCHILLEBEECKX schreef ook een zeer goede studie op het trefwoord „Verrijzenis"; terecht onderscheidde hij bij het „Voorgeborchte" de vraag naar dezes natuur en bestaan van de vraag naar het lot der ongedoopte kinderen. Voor het „Vormsel" tracht hij eindelijk de eigen natuur van dit Sacrament trinitarisch en heilshistorisch te funderen, een oplossing die bij de Vaders voor de hand lag, en waar wij ook reeds op mochten wijzen in onze artikels in *Verbum* in 1957. Besloot Ambrosius niet reeds, waar hij een onderscheid legde tussen het Doopsel en het „spiritale signaculum" met deze woorden: „unde vides distinctionem personarum esse, sed connexum omne mysterium trinitatis" *(De Sacramentis* VI 2 7)? En de mooie tekst van Athanasius: „Nunc vero cum Christi et Dei participes dicamus, utique constat unguentum et sigillum, quod in nobis est, non ad rerum factarum, sed ad Filii naturam pertinere, qui nos per Spiritum, qui in ipso est, Patri coniungit" (*Epist. ad Serapionem,* 24).

Bij de grotere artikels horen ook een genuanceerd en voor leken bevattelijke uiteenzetting van de „Verdienste" door Mag. A. H. MALTHA, waarbij deze ook rekening houdt met de protestantse gevoeligheden op dit punt. Prof. em. G. KRELING stelde een ruime en klassieke leer op over „Voorbeschikking", „Verwerping" en „Voorzienigheid". Ook het artikel over de „Verlossing" mag vermeld worden. Interessant, vooral tegenwoordig, is het stukje van de hoofdredakteur over de missietheologie van De Vitoria. Dat meer recente onderwerpen aan de aandacht van de redakteuren en medewerkers niet zijn ontsnapt, bewijzen de stukjes over „Waarheid" in bijbelse zin, over „Wijsbegeerte" en geloof, de hedendaagse vormen van „Volksmissie" en „Zielzorg", en het grotere stuk over „Missiewetenschappen" met uitvoerige bibliografie.

De redaktie mag met fierheid terugblikken op de zes verlopen jaren. Het heeft haar zeker heel wat moeite en zorg gevraagd om dit naslagwerk klaar te krijgen. Het Woordenboek zal niet alleen priesters en leken helpen om zich te documenteren over godsdienstvragen en problemen van moraal, maar zelfs op verscheidene punten zal het de theologische wetenschap met vruchtbare suggesties vooruithelpen. Dat hierbij nog gebreken kunnen gevonden worden, is normaal bij elk woordenboek. Het positieve resultaat alleen heeft werkelijk belang, want dit is ook verrijkend.

P. Fransen

J. GALOT s.j., *L'Esprit d'Amour, (Museum Lessianum.* sect. asc. et myst., 50), Paris-Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1958, 12.5 x 19, 254 blz., 96 B.frs.

Behalve enkele werken over het sacramentele merkteken en over Maria in het Evangelie publiceerde p. G., meer direct op het geestelijk leven gericht: *Le coeur du Christ, Le coeur de Marie* en *Le coeur du Père.* Reeds meer dan één editie mochten deze vragen. Wel een teken, dat ze geschikte kost bieden. *L'Esprit d'Amour* sluit zich bij deze aan. Deze verhandeling bevat als hoofdstukken: de H. Geest, hoogste gave van de Vader en van de Zaligmaker; de H. G., extase en liefdegave; de H. G. in de gave der menswording; de gave van de H. G. in de verlossing; op het Pinksterfeest; goddelijke Gast, die ons verenigt met de Zoon en de Vader; bewerker van onze heiliging; Meester van het innerlijk leven; Ziel van het mystieke Lichaam. In doorgaans heldere taal wordt ons, zonder veel technisch wetenschappelijk apparaat, de rijke inhoud gepresenteerd. Slechts zelden (blz. 21, 36, 40, 50, 54 en 107) zou men het oordeel wat willen matigen. Overigens een goed verantwoorde en heldere uiteenzetting van de leer over de H. Geest, die menige priester, religieus en leek tot nut moge strekken.

P. Ploumen

L'Apostolat, (Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui), Paris, Les Editions du Cerf, 1957, 14 x 23, 240 blz.

Deze verhandeling over het kloosterleven heeft, wegens haar eigen opzet, een meer doctrinaire waarde, omdat zij namelijk het kloosterleven bespreekt als deelname aan het Apostolaat. Een volledige doctrine over het Apostolaat en de zending kon hier natuurlijk niet gegeven worden; enkele referaten zijn nochtans van groot belang: *Fondement scripturaire de la Mission* door P. A. HAMMAN o.f.m., de korte uiteenzetting van P. H. HOLSTEIN s.j.: *L'évolution du mot „apostolique" au cours de l'histoire de l'Eglise,* en de studie van P. E. GAMBARI s.m.m.: *Etude canonique du „mandat" de la religieuse active.* Om deze drie bijdragen wordt het boek niet alleen aan kloosterzusters aanbevolen, maar kan het zelfs voor de studie van de theologie goede diensten bewijzen.

J. Beyer

P. F. FRANSEN s.j., *Faith and The Sacraments,* A Paper read to the Aquinas Society of London in 1957, *(The Aquinas Society of London,* Aquinas Paper, n° 31), London, Blackfriars, 1958, 14 x 21.5, 30 blz., ing. 2/-.

Voordracht over de belangrijkste nederlandstalige boeken en artikels met betrekking tot de vernieuwing van de sakramententheologie. Drie delen: algemene inleiding over de theologische situatie en centra, daarop uiteenzetting van de voornaamste punten uit het werk van SCHILLEBEECKX's *De Sacramentele Heilseconomie*, waarop verdediging van een nieuwe leer over de sacramentele causaliteit: nl. de symboolactiviteit, voor het eerst uitgewerkt door L. MONDEN in dit tijdschrift: *Bijdragen* 13 (1952) 277-285.

Dr. A. ADAM, *Das Sakrament der Firmung bei St. Thomas von Aquin, (Freiburger Theologische Studien,* 73), Freiburg, Herder, 1958, 15.5 x 23.5, XII + 131 blz., ing. DM 8.80.

Bij vergissing hebben wij in onze vorige kroniek *Sacramenten, Liturgie en Pastoraal* in *Bijdragen* 20 (1959) 67-86, de bibliografische beschrijving van deze doctoraalthese niet opgenomen. Men kan de bespreking lezen op blz. 77-78.

P. Fransen

MORAAL

M. ZALBA s.j., *Theologiae Moralis Compendium iuxta Constitutionem Apostolicam „Deus scientiarum Dominus", (Biblioteca de Autores Cristianos),* Madrid, La Editorial Catolica, 1958, 14 x 20, 2 dln. resp. XXXII + 1459 en XVI + 1018 blz.

In *Bijdragen* 16 (1955) 98 hebben we de driedelige *Theologiae Moralis Summa* van REGATILLO-ZALBA besproken. Thans heeft pater Zalba een tweedelig *Compendium* uitgegeven, dat toch slechts 600 blz. minder dik is dan genoemde *Summa*. Het eerste deel bevat behalve de algemene moraal (hierin wordt nu het tractaat over het geweten geplaatst ná het tractaat over de wet) de moraal van de geboden Gods en van de Kerk. De verschillende tractaten dragen echter als titel de deugden, die aan de resp. geboden beantwoorden, maar de wijze van behandeling is dezelfde gebleven. Wel werd de volgorde een weinig veranderd: na de deugd van religio volgt de deugd van temperantia (hierin werd gelukkig ook „de usu matrimonii" opgenomen); in het tractaat over de iustitia, dat hierop volgt, worden achtereenvolgens behandeld bona corporis, bona externa, bona interna. Het tweede deel begint met de drie goddelijke deugden, die dus wel een beetje van hun plaats zijn geraakt; dan volgen de tractaten „de statibus particularibus" (in de *Summa* niet aanwezig); tenslotte de sacramenten, geheel door Zalba zelf bewerkt. Overigens heeft dit compendium, als men het zo noemen mag, dezelfde goede en minder goede kwaliteiten als het vroegere werk. Het is uitermate compleet, degelijk bewerkt, tot op dit ogenblik bijgehouden wat betreft literatuur en documenten. Van dit laatste enkele voorbeelden. In het eerste deel n. 1573 sub 7 worden enkele regels gewijd aan medische experimenten; in n. 1576 wordt de transplantatie nogal uitvoerig besproken: Pater Zalba is tegenstander, maar laat de mildere opvatting recht wedervaren. In n. 1546 sub 4 van hetzelfde deel komen de hormoon-preparaten ter sprake: de schr. vermeldt de recente literatuur en neemt in zijn tekst o.a. de opinie van L. JANSSENS *(Eph. Theol. Lov.* 34, 1958, 357-360) omtrent toepassing in de lactatie-periode als waarschijnlijk op. O.i. is hij hier wat al te vlug geweest: de discussie omtrent dit punt is pas begonnen, zodat men niet op grond van een enkele publicatie van een „opinio probabilis" kan spreken. Het is overigens jammer, dat dit compendium eigenlijk geen compendium is. We hebben groot respect voor de werkkracht van de schr., maar 2500 dicht-bedrukte blz. (voor een belangrijk deel gevuld met zeer kleine letter) is te veel van het goede. Als informatiebron voor moralisten kan het echter evenals de driedelige *Summa* goede diensten bewijzen.

A. van Kol

WERNER SCHÖLLGEN, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, (Handbuch der katholischen Sittenlehre,* V), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 16.5 x 24.5, 410 blz., geb. DM 22.50.

De titel dekt het probleem der verhouding van moraal en maatschappij maar ten dele. Zeker is de maatschappij of de menselijke samenleving de *Grundlage* van de moraal, omdat zonder *feitelijke* menselijke gemeenschap de zedelijke bedoeling geen vaste bodem heeft, waarin zij kan groeien. Maar maatschappelijke ordening is ook de inhoud van de morele norm, zover wij tot plicht hebben een goede maatschappij-ordening tot inhoud van ons ethisch streven te maken. En vervolgens is het normatieve streven naar maatschappelijke ordening gebonden aan de grens der mogelijkheden, die de feiten aan het ideaal-streven opleggen. Het sociologisch norm-besef is dus een tamelijk ingewikkeld probleem. Het terrein is bovendien nog tamelijk onontgonnen, zodat iemand, die er zich aan waagt, tot pioniersarbeid verplicht wordt. Om het nog ingewikkelder te maken, mag de auteur bij zijn lezers geen ruime vóórkennis der sociologische problemen veronderstellen. Hij wordt verplicht meer dan de helft van zijn boek te besteden aan de vraagstukken der sociologie zelf. Wat moet een moralist of moraaltheoloog van sociologie weten, alvorens hij met enige kans op

succes het eigenlijke vraagstuk van de verhouding van moraal en sociologie of moraal en sociale orde kan aanpakken? Natuurlijk komen dan reeds vele ethische vraagstukken ter tafel, evenals in het tweede deel, dat de toepassing brengt, de socioloog als zodanig dikwijls het woord voert. Normen en feiten staan nu eenmaal in intrinsiek verband tot elkaar. Daarom is het enigszins te betreuren, dat de auteur het eerste probleem alleen maar impliciet behandelt. Over het tweede en derde probleem is hij echter zo uitvoerig als tot nu toe niemand. Hij heeft werkelijk baanbrekend werk verricht. En men staat dikwijls versteld over de ingeniositeit, waarmee hij in de heersende moraal, ook die van de H. Thomas, steunpunten vindt voor sociologische interpretatie. Ook gaat zijn problematiek over naar verwante vraagstukken, als dat van de adaptatie der kultuur in de missielanden. Een laatste hoofdstuk is natuurlijk gewijd aan het eigenlijke sociale vraagstuk: de verhouding van morele intentie, economische welvaart en sociale vrede, waarin ook de marxistische geschiedenisfilosofie behandeld wordt. Een zeer leerrijk en inspirerend werk, dat vooral aan alle moraal-theologen ter lezing wordt aanbevolen.

P. de B.

Anton BURGHARDT, *Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus, Vom Abfindungslohn zum Miteigentum, (Handbuch der Moraltheologie,* X), München, Max Hueber Verlag, 1955, 14,5 x 21, XII + 238 blz., ing. DM 9.80, geb. DM 11.80.

Het eigendomsrecht heeft een bepaalde functie in onze maatschappij. Velen vinden, dat het niet bewerkt, wat het moest bewerken en dat het derhalve of omgevormd of afgeschaft moet worden. De afschaffing heeft dan vooral betrekking op het productief eigendom, daar het consumptief eigendom nu eenmaal onvermijdelijk blijkt. Ook veel van het klein-productief eigendom of het productief klein-eigendom blijkt onuitroeibaar. Maar wat moet er gebeuren met het eigendom van de grote productiekrachten van grond en industrie? Moet dit (met enkele correctieven, dat spreekt vanzelf) aan de in de sociale maatschappij levende automatische tendenzen worden overgelaten? Of moet de politiek ingrijpen om zowel een andere verdeling van de eigendom als een andere uitoefening van het eigendomsrecht na te streven? De auteur van dit boek is een voorstander van eigendomsrevisionisme. Hij voelt zowel voor allerlei vormen van mede-eigendom als voor een herverkaveling van het eigendom in kleine porties, zodat het eindresultaat een „nation of owners" in plaats van een agglomeraat van „wage earners" zal zijn. Maar hij is realist genoeg om in te zien, dat het pad bezaaid is met voetangels en klemmen. Alleen door zeer voorzichtig experimenteren en tasten kan de waarheid gevonden worden. Het is alleen jammer, dat de schrijver zijn in de grond eenvoudige en verstandige gedachten alleen maar in dikke en lange woorden en ingewikkelde constructies kan uitdrukken.

P. de B.

Karl HÖRMANN, *Handbuch der christlichen Moral,* Innsbruck enz., Tyrolia-Verlag, 1958, 14 x 21, 374 blz., DM 16.

Ten behoeve van leken, die door middel van een theologische cursus of anderszins zich willen verdiepen in de katholieke moraaltheologie, schreef Karl Hörmann een *„Handbuch"*, dat een beknopt maar toch vrij volledig overzicht biedt van de katholieke leer. Na een algemene inleiding (11-22) valt het werk uiteen in twee gedeelten: een algemene moraal (Die Grundzüge der Sittlichkeit: 25-181) en een bijzondere moraal (Das sittliche Leben: 185-351). Dit tweede deel bestaat uit vijf „Abschnitte": Der Mensch vor Gott (goddelijke deugden plus de sacramenten, deugd van eredienst), Der Mensch als sittliche Persönlichkeit (leven, eigendom enz.), Der Mensch und die Gemeinschaft (gezin, staat en kerk), Der Mensch und sein Nächster (naastenliefde, rechtvaardigheid, waarachtigheid en trouw), Der Mensch und die vernunftlose Schöpfung. Origineel is het werk niet (behalve in de opzet van het tweede deel), maar het geeft een degelijk en prettig leesbaar overzicht van de gangbare leer. Wetenschappelijk apparaat bleef achterwege, maar vrij uitvoerige literatuuroverzichten (om practische redenen beperkt tot boeken, die in het Duits verschenen) vindt men bij ieder belangrijk onderdeel. Een naam- en zakenregister van 22 blz. besluit het werk.

A. van Kol

Hans HUBER, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin, (Studia theologiae moralis et pastoralis,* IV), Salzburg, Otto Müller Verlag, 1957, 14 x 21, 246 blz., 12 Zw.frs.

In de discussies rond de zondagsrust, die sedert het begin dezer eeuw gaande zijn, wordt van verschillende kanten het verlangen geuit naar een nieuwe formulering resp. interpretatie van de kerkelijke wet. Van veel meer belang echter, zo betoogt Pater Hans Huber C.ss.R., is een vernieuwing van de geesteshouding waardoor de christenmens de zondagsrust weer gaat beleven als iets, wat vanzelf voortvloeit uit de viering van de zondag als

Dag des Heren. Het eerste hfdst. van deze historische studie is dan ook gewijd aan „Die Theologie des Herrentages", waarin de grondslag wordt gelegd voor heel het verder betoog. Dan volgen twee hfdst., waarin besproken worden de arbeidsrust bij niet-christelijke volkeren resp. de geestelijke zin van het verbod der opera servilia in de vroeg-christelijke tijd. Na deze inleidende hfdst. volgt het eigenlijke historische onderzoek over het verbod der opera servilia in materiële zin genomen. Als voornaamste resultaat levert dit zorgvuldige en goed gedocumenteerde onderzoek op, dat de geestelijke zin van de zondagsrust nooit geheel uit het bewustzijn van de christenen verdwenen is, ook al ging hij wel eens schuil onder een sabbatiserende tendens en een casuïstisch-juridische mentaliteit. Een grondige bestudering van de documenten stelde de schr. in staat (met name over de 6e tot 9e eeuw) veel genuanceerder te oordelen dan in verschillende andere publicaties het geval is. Het boek besluit met een „Rückblick und Ausblick", gevolgd door literatuur-overzicht en register. O.i. heeft de schr. zijn stelling overtuigend aangetoond, al blijft het toch te wensen dat de voor ons zo moeilijk te begrijpen term „opera servilia" uit de wetgeving verdwijnt en door een betere vervangen wordt.

A. van Kol

Hans MÜLLER-ECKHARD, *Seksuele opvoeding*, Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1958, 13 x 21, 188 blz., ƒ 6.90.

„Grundlagen der Geschlechtserziehung", thans in het Nederlands vertaald door J. K. BREURE, is eigenlijk een vervolgwerk op *„Das unverstandene Kind"*, waarvan bij Het Spectrum eveneens een nederlandse vertaling verscheen (*„Kinderen vragen begrip"*, 1956), maar dit nieuwe werk beperkt zich tot de sexuele opvoeding. De schr. is een katholiek psychiater, die ten behoeve van priesters, ouders, opvoeders, onderwijzers, juristen, jeugdleiders en anderen die met de opvoeding te maken hebben, de grondbeginselen van een gezonde sexuele opvoeding wil uiteenzetten. Hij belicht vooral de zin van de sexuele liefde, daarbij duidelijk stelling nemend tegen een uitsluitend natuurwetenschappelijke, psychologische of zelfs statistische beschouwingswijze (tegen de zoölogische zienswijze van het Kinsey-rapport heel in het bijzonder). Het is een goed boek, rijk aan gedachten (die aan de hand van uitvoerige voorbeelden treffend worden toegelicht), getuigend van een gezonde en positieve benadering van het sexuele in de mens. Van de lezer wordt wel enig critisch inzicht gevraagd: ten eerste omdat men anders in de verleiding zou kunnen komen te generaliseren (hetgeen zeker niet de bedoeling is van de schr.), ten tweede omdat de schr. zelf hier en daar het evenwicht verliest. Wat hij bv. betoogt omtrent de oorspronkelijke androgyne natuur van de mens (blz. 16-18) is een onbewezen stelling, die beter achterwege ware gebleven, te meer omdat ze voor de eigenlijke strekking van het boek van geen betekenis is (al beweert de schr. het tegendeel en komt hij herhaaldelijk op dit stokpaardje terug). Ook zijn beschouwingen over de mariale natuur der ziel (blz. 75-79, 184-188) mag men gerust met een korreltje zout nemen. In de vele practische vragen, die besproken worden, neemt de schr. in het algemeen een gezond standpunt in; de blz. 134-142 zijn bijzonder lezenswaard voor degenen, die hun hoop gesteld hebben op de coëducatie. De critiek op de seminarie-opvoeding (ingeleid door enkele blz. over het celibaat, waar de schr. een beetje speelt met woorden en begrippen) is zeker voor onze streken overdreven (blz. 151-166). Er is dus wel een en ander aan te merken op dit boek, maar daarnaast bevat het zoveel goeds, dat het voor intelligente lezers gerust mag worden aanbevolen.

A. van Kol

Hans WIRTZ, *Geheimnis und Wirklichkeit der Ehe, Das Eheseminar*, Heidelberg, Kerle-Verlag, 1957, 14 x 21, 298 blz., DM 14.80.

Aansluitend op *„Vom Eros zur Ehe"*, waarvan in 1946 een nederlandse bewerking verscheen, behandelt dit nieuwe werk van Wirtz alle practische vragen, die voor de opvoeding tot een goed huwelijk van belang zijn. Het dankt zijn ontstaan aan voordrachten en discussie-avonden, gedurende vele jaren gehouden voor een „Eheseminar", en getuigt op alle bladzijden van de rijke levenservaring waarover de schr. beschikt. In dit nieuwe werk wordt aan de kwesties van sexualiteit en kuisheid veel meer aandacht besteed dan in het vroegere boek het geval was; ofschoon ook de problemen van het dagelijkse leven, die in *„Vom Eros zur Ehe"* zo uitstekend behandeld werden, hier weer ter sprake komen. Tussen de twee werken is er een duidelijk verschil in niveau, ook wat de stijl betreft die in dit laatste werk nogal vierkant is. Reden om ook dit werk in het Nederlands te laten verschijnen zal er niet zo gauw zijn, ondanks de goede kwaliteiten die het ongetwijfeld bezit.

A. van Kol

LITURGIE

Liturgisch Woordenboek, eerste aflevering, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1958, 17.5 x 25, VIII blz. + 320 kol., ing. 140 B.frs. bij intekening vóór het verschijnen van aflevering 2. Daarna 160 B.frs. per aflevering.

In de bloeitijd van de huidige liturgische beweging was een wetenschappelijk woordenboek over de liturgie weldra een noodzaak geworden. Naast het bestaande Bijbels en het Theologisch Woordenboek verschijnt nu, bij Romen en Zonen, de eerste aflevering van een Liturgisch Woordenboek, dat gaat van *A Cappella* tot *Brevier*. Acht afleveringen zijn voorzien, met tussentijden van zes maanden te verschijnen. Het gehele werk, waaraan tal van bekende liturgisten hun naam en hun medewerking verlenen, staat onder leiding van het Genootschap voor Liturgiestudie. De présentatie is vrij klassiek gehouden. De artikels hebben hun historische situatie in de liturgie der Kerk, hun juridische afhandeling, hun verhouding tot de spiritualiteit, en soms een meer recente problematiek waar het over dispuutvragen gaat. Een bibliografie, voor wetenschappelijk werk zeer bruikbaar, sluit de grotere artikels af. Aangenaam werden we verrast zo dikwijls een uitloper te vinden naar de parallele werkelijkheid in de Oosterse Kerk: niet alleen informatief, maar ook oecumenisch is dergelijke horizonverruiming hoogst lofwaardig.

De illustratie van deze eerste aflevering gaat hoofdzakelijk over architectuur. In het procedé is niet het nieuwe en vernieuwende te bespeuren, dat sommige doctrinaire artikelen wel bieden. Zonder in een magazine-genre te vervallen, had de voorstelling van het fotografisch materiaal iets frisser en moderner kunnen aandoen. Nu wekt het de indruk dat er weinig of geen verband bestaat tussen het artikel en de illustratie (bij altaar b.v. is de verwijzing naar de typen tot een onooglijk minimum herleid). Misschien geven volgende afleveringen wel wat moderner en typischer voorbeelden, die nu bepaald niet in alle „klassieke" kunstboeken terug te vinden zijn. De estetiek van de kleine lijntekeningen kunnen we waarderen, maar zien niet graag de eenheid van hun symboolfunctie verbroken door „natekeningen" als die van de adelaar (col. 49). Er moet nog gewezen worden op het gelukkig gebruik van griekse woorden bij de historische verklaring (jammer dat voor ἀναφορά er ἀναψορά staat op col. 153; en ἄσκηισς voor ἄσκησις. — Waarom de schrijver van de „Acta Sanctorum" Rosweydus niet vervlaamst tot Rosweyde (wat hij trouwens zeer goed doet voor Van Bolland) is ons niet duidelijk. We hadden in dat artikel wel graag iets meer vernomen over de huidige activiteit van de Bollandisten: dit was nu een enige gelegenheid. Een mooie kans om een bestaande malaise — ook bij vele jongeren — weg te werken, heeft steller van het artikel „ascese" laten voorbijgaan. Misschien wilde hij de oude polemieken niet laten verrijzen; en toch lijkt ons de tijd gekomen om een leefbare synthese tussen liturgie en ascese uit te bouwen. Mogen deze laatste bemerkingen alleen als bewijs gelden van de levendige interesse waarmee wij deze nieuwe publicatie in het nederlands taalgebied begroeten.

J. Vanneste

A. SALLES, *Trois antiques rituels du baptême, (Sources chrétiennes,* 59), Paris, Editions du Cerf, 1958, 15.5 x 20, 66 blz., ing.

Van *De apostolische Overlevering,* aan Hippolytus van Rome toegeschreven, bestaat naast vele vertalingen ook een ethiopische, die als karakteristiek heeft door vele interpolaties sterk van de andere versies af te wijken. In een vergelijkende studie werd de aandacht van A. Salles getrokken op een kleine groep documenten, die alleen aan de ethiopische versie eigen zijn en over de doopliturgie handelen. Het is de verdienste van S. in een zeer toegankelijk boek de hoofdzaak van zijn bevindingen mede te delen omtrent deze antieke doopliturgie, terwijl hij voor een breedvoeriger werk de grondige studie over de herkomst en de draagwijdte van het gegeven materiaal voorbehoudt. We staan hier inderdaad voor één der oudst gekende doopliturgieën, waarvoor al de scherpzinnigheid van een vakgeleerde nodig was om, in deze vormeloze compilatie, de drie oorspronkelijke rituelen uit elkaar te halen, die op hun beurt teruggaan op twee verschillende liturgische tradities. Voor liturgisten is dit kleine boekje zeer kostbaar, omdat onze huidige dooppritus kan geconfronteerd worden met de zeer schone gebeden en riten uit de vroegste tijden van de Kerk.

J. Vanneste

PROTESTANTICA

Heinrich BORNKAMM, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie,* Gütersloh, Carl Bertelsmann, 1958, 15 x 22.5, 29 blz., ing. DM 3.20.

De goede Lutherkenner H. B. uit Heidelberg heeft een klein essay gepubliceerd, waarin hij tegenover de vele discussies rond het welbekende lutherse thema van de „Twee Rijken", zijn inzicht toetst aan een bondige studie van het voornaamste werk van Luther in deze zaak: *Von Weltlicher Oberkeit,* uit 1523. Hij is vooral bezorgd om de vele al te dualistische interpretaties van Luthers politieke ethiek in dezen de pas af te snijden. De voorstelling is bij Luther veel dialektischer dan bij Augustinus, en ook veel soepeler dan men over het algemeen denkt. Zij omvat een driedubbele polariteit: de spanning tussen Kerk en Staat, zoals deze werd gesteld op het einde van de Middeleeuwen, de spanning tussen de

geestelijke en wereldlijke invloedsferen, en ten slotte de bij uitstek dialektische spanning tussen het christelijke leven voor zichzelf in de duldende liefde en de verantwoordelijkheid tegenover de anderen. Het is slechts op het plan van de spanning tussen Kerk en Staat dat men kan gewagen van onderscheiden, en zelfs gescheiden ambten en opgaven. Augustinus' leer, waardoor Luther zich heeft laten inspireren, heeft nog geen uitgewerkte systematische opvatting over de theologie van de Staat, zij wordt meer gedacht op het vlak van de ascese, en lijkt H. B. minder dialektisch gedacht. Wil men nu deze leer terug plaatsen in het geheel van Luther's theologie, wat volgens H. B. absoluut mogelijk is, en op heel de lijn, dan mag men niet onmiddellijk denken aan de tegenstelling „Wet-Evangelie". Deze twee opvattingen dekken elkaar niet volledig. Men moet eerder uitgaan van het konkrete probleem, waarvoor Luther zich gesteld zag, nl. de verplichting voor elke christen van de Bergprediking, en dat gezien op de achtergrond van de middeleeuwse opvatting van de evangelische raden. Het gaat om de dialektiek van het christelijke leven zelf, dat reeds levend van uit de nieuwe Aeon, zich nog steeds geplaatst ziet in deze wereld van zonde.

P. Fransen

Peter Meinhold, *Luthers Sprachphilosophie*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1958. 15 x 21, 63 blz., ing. DM 5.20.

Luther heeft zijn inzichten over het wezen van de taal verduidelijkt bij gelegenheid van bepaalde vragen, waarvoor hij zich gesteld zag. Reeds in 1513/14 in zijn Kommentaar op de Psalmen neemt hij de leer over de verschillende „sensus Scripturae" van zijn tijdgenoten over, doch met de nadruk op de letterlijke, de historische en dus de theologische zin. Van 1522 tot 1526 zal hij vooral het gebruik van het Duits verdedigen in de Schrift en de cultus, zonder daarom helemaal met het Latijn te willen breken. „Heilige talen" zijn de talen van de Bijbel; de andere talen wil God „geheiligd" zien door de vertaling van de Schrift en de cultus. Zo de zonde de talenverwarring veroorzaakt heeft, dan betekent Pinksteren de roeping voor alle talen in de wereld om het Woord van God te verkondigen. Dus men moet zoveel mogelijk talen leren kennen. Tegen de spiritualistische opvatting van Sebastian Frank, waarbij het innerlijke woord een zulkdanige meerwaarde toebedeeld kreeg dat het uitwendige woord haast zonder betekenis werd, zal Luther beslist uitkomen voor de levende eenheid van inhoud en teken, van Geest en woord: het woord is geroepen om het „Vehikel" te zijn van de Geest. Zo hij de liefde voor de talenkennis bij de Humanisten waardeert, en hierin een providentiële beschikking van God erkent, dan zal hij evenwel tegen Erasmus beklemtonen dat de taal van de Schrift uit zichzelf helder is en doorzichtig, zo men slechts de taal goed kent. Daarom moet een exegeet zich niet beroepen op het gezag van de Vaders, en is elke vorm van allegorische interpretatie uit den boze. Deze eenheid van Geest en woord zal hij nogmaals bevestigen tegenover Zwingli en Oecolampadius met betrekking tot de disputen rond de Eucharistie: de „natuurlijke" betekenis kan niet anders zijn dan de zin die de H. Geest in de Schrift heeft gelegd. Dit merkwaardig essay besluit P. M. met een kort historisch overzicht, waar hij de positie van Luther tekent tegenover de voortijd (Augustinus, de Scholastiek en de griekse en syrische Vaders) en zijn opvolgers (Flacius Illyricus, J. Böhme en J. H. Hamann).

P. Fransen

Wort und Mysterium, Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Herausgegeben vom Aussenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Mit Vorwort von Gerhard Stratenwerth, *(Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur Oekumenischen Frage,* II), Witten, Luther-Verlag, 1958, 16 x 23.5, 300 blz., ill., geb. DM 26.—.

Zoals de inleider opmerkt, hebben de Lutherse Kerken van Duitsland tweemaal in de geschiedenis gedacht, dat hun afscheiding van Rome vanzelfsprekend hunne verbondenheid met het Oosten in zich hield: een eerste maal in de XVIde eeuw met de griekse Orthodoxie, en een tweede maal na de eerste wereldoorlog met de uitgeweken Russen. Deze „Meinung der Reformation, ... ist als Irrtum erkannt" (7). Niet alleen heeft de Reformatie het diepe dogmatische verschil telkens weer opnieuw moeten erkennen, maar tevens ontdekken, hoe gesloten en eenvormig de orthodoxe dogmatiek is, zelfs in tijden waarin de verschillende oosterse landen politiek van elkaar gescheiden waren. In de kommentaren van deze uitgave wordt tevens erkend, hoe groot de belangstelling van Rome was bij deze gesprekken, die steeds van dichtbij gevolgd werden. Deze uitgave, die een officiële uitgave is van de EKD, is voor ons, vooral op dit ogenblik van de geschiedenis, uiterst belangrijk.

Zij bevat dus verscheidene documenten, vooral brieven, die gewisseld werden tussen de professoren van de jonge evangelische theologische fakulteit te Tübingen, Jakob Andreä en Martin Crusius, die zich zelf in de eerste brief noemt de „φιλέλλην", en aan de andere kant de Patriarch van Constantinopel, Jeremias II. De tussenpersoon was een jonge dominee,

St. Gerlach, geestelijke bij de Ambassade van Hunne Keizerlijke Majesteiten te Istanboel bij de Grote Poort. In 1519 gedurende de Leipziger Disputation had Luther reeds op deze mogelijkheid gewezen. Melanchton zou de eerste zijn om een stap in deze richting te doen, en samen met de diaken Demetrios de *Confessio Augustana* vertalen met lichte bewerking met het oog op de mentaliteit en het denken van de Grieken. Deze griekse vertaling van de CA werd naar de Patriarch Joasaph II gestuurd, zonder dat men ooit geweten heeft of deze stap enig resultaat had geboekt. Op 7 april 1573, dertien jaren na de dood van Melanchton vertrekt de eerste brief van Martin Crusius. De eerste voorstellen en antwoorden worden volledig in hun duitse vertaling opgenomen. Zij behelzen vooral een lange bespreking door de Patriarch van de CA; wat hij in dit document goedkeurt, en waarmede hij niet kan instemmen. Deze bespreking is zo belangrijk, dat ze later werd opgenomen bij de *Belijdenisschriften van de Grieks-Orthodoxe Kerk*, en onlangs nog uitgegeven door J. N. KARMIRIS, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, Athene, I, 1952.

Daarop volgt een haast zo lange verdediging en theologische verantwoording van de CA door de Tübinger theologen, die daarom reeds zo belangwekkend is, omdat zij een van de eerste getuigenissen bevat van de opkomende protestantse theologie in de nog jonge evangelische fakulteiten. Na een tijdelijke verwijdering van de Patriarch in 1579 komt het gesprek weder op gang in 1581, vooral rond het gezag van de Vaders bij de studie van de H. Schrift. In 1587 ontstaat een derde kontakt door het bezoek van aartsbisschop Gabriel van Achrida in Europa. In 1588/89 stelt de, voor de tweede maal in zijn ambt herstelde, Patriarch een historische daad, die zeer gewichtige gevolgen zou hebben. Moskou wordt het „Derde Rome", en aldaar wordt een nieuw Patriarchaat opgericht. Jeremias II reist hiervoor door Oost-Europa, en neemt de gelegenheid te baat om persoonlijke kontakten met Tübingen te sluiten. Het gesprek was anders reeds in 1581 besloten door de afscheidswoorden van Jeremias: „Gaat Uwen weg! Schrijft ons niet meer over dogma's, maar alleen uit vriendschap, zo U dit verlangt. Leeft wel!" In deze woorden weerklinkt de droefheid, die ook onze tijd bekruipt, bij het volgen van zovele, schijnbaar vruchteloze oekumenische gesprekken.

Enkele brieven verschenen reeds in 1582 te Krakau, vertaald in het Latijn. Later een nog meer uitgebreide vertaling in het Latijn, verschenen te Keulen en te Parijs, allemaal bezorgd door katholieken. Eindelijk zouden alle documenten opgenomen worden in een tegenwoordig erg zeldzaam geworden uitgave, een in-folio van ongeveer 400 blz., *Acta et Scripta, Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece & Latine ab ijsdem Theologis edita*, Wittenbergae, 1584. Uit deze uitgave werd een keuze gedaan van die documenten, die vooral een dogmatische betekenis hebben. Deze worden telkens kort ingeleid: summiere samenvatting, historische details en voornaamste argumenten. In de voetnoten staan de belangrijke griekse of latijnse sleutelwoorden, en in de marge de referenties naar de H. Schrift. Jammer genoeg werden geen exacte verwijzingen opgenomen naar de Vaders, waarop de Patriarch zich herhaaldelijk zal beroepen. Men verwijst naar Karmiris.

Volgt ten slotte nog een *Aanhangsel:* belangrijke theologische teksten van Gregorius Palamas, van Athanasius en van Basilius vooral om voor Protestanten de gregoriaanse theologie van de goddelijke „ἐνεργεῖαι" te illustreren. Verder de *Geloofsbelijdenis* van Gennadios Scholarios, geschreven op aanvraag van de Emier, de Sultan Mehmet. Ook nog enkele teksten van Luther en Melanchton, die gewagen over eventuele contacten met het Oosten, en ten slotte uittreksels uit de *Dagboeken* van Stephan Gerlach, en van Meletios Pegas, reisgezel van Jeremias gedurende zijn reis naar Europa. Als besluit enkele typische prenten uit die tijd, een uitvoerige bibliografie, en zeer verzorgde registers van Schriftteksten en persoonsnamen.

Het belang van dergelijke uitgave op oekumenisch gebied kan moeilijk worden onderschat. Men is er des te meer op gesteld, dat het ook werkelijk technisch goed verzorgd is.

P. Fransen

Paul A. WELSBY, *Lancelot Andrewes, 1555-1626*, London, S.P.C.K., 1958, 14 x 22.5, XIV + 298 blz., geb. 25/.

Lancelot Andrewes werd gevormd in Cambridge onder Mary en Elisabeth, waar hij ook Master werd van Penbroke College, en bekend stond om zijn zeer grote belezenheid en talenkennis. Onder Elisabeth en James I werd hij achtereenvolgens bisschop benoemd van Chicester, Ely en Winchester, na in Londen verscheidene kerkelijke ambten te hebben bekleed: Vicar van St. Giles, kanunnik van St. Paul, kapelaan van Whitgift en van de koningin, Dean van Westminster, hofpredikant van James I, en ten slotte nog medewerker en

praeses van een van de commissies die de bekende James-Version van de engelse Bijbel hebben opgesteld. In de Anglikaanse Kerk wordt hij in zekere mate erkend als een heilige, en de auteur van dit boek kent ten minste één kerk die zijn naam draagt. Hij behoort na Richard Hooker en John Jewell tot een der grondleggers van de eigen anglikaanse theologie, vooral in zijn apologetische stellingen tegenover het Pausdom (uitgewerkt op last van James tegen de geschriften van Bellarmino) en zijn moraal. Door zijn opvatting over het Koningschap bij goddelijk recht bereidt hij de bekende theologie van William Laud voor, en de moeilijkheden waarin het Koningschap weldra zal geraken wegens de stijgende spanning tussen het Hof en het House of Lords enerzijds en het House of Commons en de Puriteinen anderzijds. Na een gedetailleerde beschrijving van zijn leven vóór zijn bisschopswijding, gaat S. in een tweede deel meer speciaal zijn studie thematisch uitwerken over de betekenis van L. A. als bisschop, controversist, oecumenist, hoveling en hofpredikant, en lid van verschillende bestuursorganen, waar hij als anglikaanse bisschop rechtmatig zitting had. Met alle eerbied voor het werk dat L. A. heeft gepresteerd bij de fundering van de anglikaanse kerkgemeenschap, blijft S. nogal streng tegenover de persoon zelf en de mens die L. A. was. Hij komt herhaaldelijk terug op zijn geslotenheid: „like a silent spectre, inscrutable, an evasive and enigmatic figure". Veel te werelds in zijn totale onderwerping aan het willekeurige gezag van James I, was hij tevens geenszins vrij te pleiten van nepotisme, en onbetrouwbaarheid in de theologische controverse. Men kan moeilijk zeggen, dat S. zijn werk heeft geschreven met „humour"; het gaat meer op koude, haast cynische ironie lijken, al blijft het uiterst discreet, en krijgen wij geen pamflet. Of hij een heilige was, betwijfelt S. ten zeerste. Het boek is zeker met zorg geschreven, en veronderstelt heel wat voorstudie. S. blijft echter wellicht te zeer zijn man van buitenuit bestuderen. De levende persoon ontsnapt aan onze aandacht. Kon het wellicht niet anders?

P. Fransen

Dr. L. Dupré, *Kierkegaards theologie, of de dialectiek van het christen-worden, (Theologische Bibliotheek)*, Antwerpen, De Standaard, en Utrecht, Het Spectrum, 1958, 15 x 23, 229 blz., ing. 185 B.frs., en geb. 225 B.frs.

Mgr. Régis Jolivet, *Aux sources de l'existentialisme chrétien, Kierkegaard,* nouvelle édition, Paris, Arthème Fayard, 1958, 14.5 x 19.5, 287 blz., ing. 900 Fr.frs.

Het is wel sprekend, dat beide auteurs spontaan naar dezelfde indeling grijpen van hun stof, die zich eigenlijk wel opdringt: korte levensschets met nadruk op de betrekkingen van K. met zijn vader, met Régine Olsen en met bisschop Mynster, daarop het probleem van zijn psychologie, vooral met betrekking op de vraag in hoever de overspannen geest van K. iets aan andere mensen te zeggen heeft. Dan volgt zijn leer, waarbij Jolivet meer de nadruk zal leggen op de drie grote momenten in elk leven: het esthetische, het ethische en het religieuze, terwijl Dupré eigenlijk deze zelfde doctrine herneemt, maar nu vanuit de ontwikkeling van het religieuze: vanuit de zonde, over de angst tot het geloof in de persoon van Christus en dezes navolging. Op het einde zullen beide R.K. auteurs de vraag stellen naar de zg. katholiciserende neigingen bij K., die beiden eenstemmig afwijzen, zonder te negeren dat sommige posities van K. b.v. op het punt van het religieuze gezag, voor een deel de mogelijkheid in zich hielden voor een katholieke ontwikkeling. Beide filosofen willen alleen de opvattingen van K. beschrijven, waarbij J. terloops wel eens toegeeft aan de neiging om bepaalde ideeën recht te zetten, wat eigenlijk telkens het betoog in de war brengt. Het is immers niet zo makkelijk de ideeën van K. mede te delen. K. zelf beweerde dat dit onmogelijk was, tenzij door een onrechtstreekse maieutiek, waardoor de persoon wordt vrijgemaakt om in zichzelf dezelfde dialektiek te ontdekken als bij hem. Zoals de titel van D.'s boek het juist zegt, geeft K. geen leer van het Christendom, maar beschrijft enkel de inwendige dialektiek van het existentiële christen-*worden,* en dit vanuit een eigen, niet als zodanig herhaalbare ervaring. Wellicht is dit de reden, waarom het helder geschreven boek van J. per slot van rekening toch duister blijft, omdat hij in zijn interpretatie ten slotte niet genoeg rekening houdt met het feit dat elke speculatieve objectivering vanzelf de inhoud onverstaanbaar maakt.

De analyses van D. zijn uiterst genuanceerd, uitgaande van een grondige kennis van de deense tekst van K., en tevens steunend op een uitgebreide en kritische bekendheid met de literatuur rond K. Men voelt hoe hij voortdurend rekening houdt met de evolutie in K.'s denken, de eigen aard van het boek, waaruit een citaat wordt gehaald. Is dit niet een eigenschap wellicht van onze nederlandse cultuur, waar zij althans werkelijk cultuur is? Die nuchtere, zakelijke eerbied voor de te lezen tekst, voor de behandelde auteur, die ook in de XVIde eeuw bij een Tapper en zijn school het ideaal uitmaakte van de leuvense traditie, komt ook hier tot uiting. „Omnis scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est", zei reeds de schrijver van de *Imitatio.* Wij kennen geen hogere kwaliteit bij de studie van een schrijver, die ver van ons staat door temperament, land, taal, godsdienst en overtuiging. Niet

alleen zal D. telkens omschrijven, hoe de typische religieuze „categorieën" van K. moeten begrepen worden, maar zelfs waar hun definitie eerder vloeiend blijft en soepel, ook geen stap verder zetten. Het zuiverst heeft hij aangetoond, hoe deze categorieën in de totaliteit van de religieuze akt beantwoorden aan verschillende momenten, die steeds intiem met elkaar verbonden blijven, juist vanuit deze zelfde totaliteit. Ten slotte zal hij de verschillende aporieën, waar K. op gestrand is, of die hij later heeft weten te overstijgen in een meer genuanceerde analyse, zeer scherp aangeven, soms met de eigen woorden van zijn auteur. Het blijft een moeilijk te lezen werk, al is het zo rustig en geduldig uitgeschreven, niet alleen om de ragfijne distincties, waarin de kierkegardiaanse existentie zich ontplooit, maar ook wegens de aangeboren neiging bij de lezer om telkens wat slechts een vluchtig moment is in een levend geheel, te willen objectiveren in begrippelijke en statische strukturen, waardoor noodzakelijkerwijze alles weer onbegrijpelijk wordt.

Het hele probleem van de katholiciserende tendensen bij K. is een vraag op zichzelf. J. en D. citeren beiden een stuk uit K., dat o.i. de meest finale kritiek op het Protestantisme voorhoudt. Tevens voelt men zich bij verscheidene analyses, als R.K. theoloog, aangesproken en verrijkt, ook voor een dieper begrip van het R.K. dogma. Daarom ook de titel van J.'s boek. En nochtans lijdt het geen twijfel, dat K. fundamenteel in zijn grondopvattingen reformatorisch is gebleven. Zo'n studie stelt opnieuw het hele probleem van het theologisch oecumenisme, zoals H. Kueng dit voor K. Barth heeft gesteld, waarbij men tegelijk een werkelijke gemeenschap ervaart in het geloof, en tevens een afgrond, een negatie, die niet alleen overbrugd kan worden door het oplossen van misverstanden, zoals er trouwens bij K. ook vele waren met betrekking tot het R. Katholicisme. — Dupré's boek betekent een belangrijke aanwinst voor onze nederlandse theologische literatuur, die wij niet zouden moeten onderschatten.

P. Fransen

Wilhelm STAEHLIN, *Symbolon, Vom gleichnishaften Denken.* Zum 75. Geburtstag im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft mit einem Geleitwort herausgegeben von Adolf KOEBERLE, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1958, 14.5 x 22, 515 blz., ing. DM 28.—.

W. Stählin, in 1833 geboren te Gunzenhausen in Frankenland, was Pfarrer in Egloffstein en Neurenberg. In 1926 werd hij professor in Praktische Theologie aan de Universiteit te Münster, en in 1945 bisschop te Oldenburg. Sinds enkele jaren heeft hij zich terug getrokken om zich te wijden aan geestelijke leiding en pastorale problemen. In 1921 stichtte hij de Berneuchener Dienst, die zich weldra ontwikkelde tot de Sankt Michaelsbruderschaft, nl. een liturgische beweging binnen de VELKD, die veel gedaan heeft voor de sakramentele hernieuwing in de Lutherse Kerk. Tevens schenken zij ook veel aandacht aan elke vorm van geestelijke verdieping, zodat zij in de verschillende „Evangelische Akademien" optreden, en zelfs ook retraites organiseren. W. S. stichtte het liturgische tijdschrift *Quatember*, dat zoals hun meeste uitgaven, bij Johannes Stauda te Kassel verschijnt.

W. S. is niet alleen de persoonlijke leider van deze beweging hij heeft ook getracht de filosofische en vooral theologische fundering te leggen voor deze heel eigen soort van *revival*. Zijn twee voornaamste werken zijn *Vom göttlichen Geheimnis* in 1936 uitgegeven, en *Vom Sinn des Leibes* in 1931, met een derde editie in 1951. Binnen de strikt lutherse rechtgelovigheid staat hij als exponent van de uiterst rechtse vleugel, de hoogkerkelijke tegenover diegenen die H. Asmussen „unsere Aktualisten" noemt. Zijn grondidee is dat de Openbaring in en door de Menswording is geschied, als tegenwoordigheid van God binnen deze wereld. „Christus ist das Urbild des Mysteriums." Dit mysterie zal hij theologisch uitbouwen volgens de drie kategorieën van Luther: „in, mit und unter". „Das Mysterium ist das Geheimnis der göttlichen Gegenwart in, mit und unter den Dingen dieser Welt." Ook de Kerk is de zichtbaarheid van de Verrezen Heer, de plaats waar dit Mysterie wordt ontvangen in onze geschiedenis. De Kerk bereikt ons door het woord en het teken van de Sakramenten, waar Christus tegenwoordig is „in, mit und unter den Elementen". Op deze theologische grondslagen heeft hij zijn opvatting over de christelijke cultus bevestigd, als gesprek tussen God en de mens. Het heeft zijn belang hierbij te noteren, dat hij in dit gesprek de volle trinitaire werkelijkheid heeft opgenomen, terwijl langs de kant van de mens het gesprek alleen bestaat in een ontvangen (geen cooperatio); dus in een Dank- en Huldeoffer, en geen sacrificie, tenzij als re-praesentatio en anamnese volgens I Kor 11, 24-26. Hij is, als wij ons zo mogen uitdrukken, de Odo Casel binnen de Lutherse Kerk. Dat hij door ons katholieken verdient gekend te worden, blijkt maar al te zeer uit dit al te bondig overzicht van enkele voorname punten uit zijn theologie.

Men begrijpt dat deze uitgave van verscheidene artikels, toespraken, kleine brochuren, en zelfs van stukken die tot nog toe niet werden uitgegeven haar nut heeft. W. S. heeft nooit grote werken geschreven, maar vele kleinere werken, die uiteraard in het buitenland

minder bekend geraken. In deze uitgave krijgt men een uitvoerige bloemlezing uit zijn beste geschriften. Deze selectie wordt onderverdeeld in drie delen. Het eerste deel bevat artikelen over de Schrift, waarbij de studies over het symbolische en mythische denken tot het beste behoren van wat hij heeft geschreven. Wij noteren ook een goed stuk over het wonder. Het tweede deel bevat studies over de Kerk, hare leer, hare cultus en haar leven. Hier vallen onmiddellijk op een bezinning over de Triniteit, over Maria, over het oekumenisch aspect van de liturgische hernieuwing, over het probleem van beeld, teken, symbool en allegorie, over het christelijke offer in de cultus en het leven, over meditatie en gebed, over de priester, en verder enkele brochuren waarin het wezen van de lutherse leer wordt behandeld, vooral *Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel,* door ons reeds besproken in *Bijdragen* 12 (1951) 97. Het derde deel bevat „Varia", dit is vooral een artikel over de Caritas, de Triniteit in de Beeldende Kunst, de politieke betekenis van de Zaligheden, en de konservatieve instelling binnen de politiek.

P. Fransen

Margaret CROPPER, *Evelyn Underhill,* with *A Memoir of Lucy Menzies* by Lumsden BARKWAY, Londen, Longmans, Green & Co, 1958, 14 x 22, 244 blz., geb. 25/.

Met het bronnenmateriaal dat Lucy Menzies had bijeengebracht, maar door haar vroegtijdige dood niet tot een boek kon verwerken, schreef Margaret Cropper de biografie van Evelyn Underhill. Met de typisch engelse zin voor details wordt uit brieven en nota's de levensfilm gemaakt van deze hoogbegaafde schrijfster, die in onze kringen vooral — bijna uitsluitend — bekend staat om haar studie over *Mysticism.* Vele onvermoede aspecten van deze religieuze persoonlijkheid worden door deze levensbeschrijving hel belicht. Niet het minst fascineert ons haar „bekering", zowel uit het agnosticisme van haar jeugd, als later uit de onkerkelijkheid van haar inwendig leven. Schrijnend is echter het conflict tussen haar intens verlangen om naar de Rooms-katholieke Kerk over te gaan en de gebondenheid aan haar taak in de Anglikaanse Kerk en aan haar antiklericale echtgenoot. Het komt ons voor dat S., zelf lid van de Anglikaanse Kerk, dat diepere zielsconflict van Evelyn Underhill niet ten volle heeft gevat: het blijft bij een commentaar van enkele nota's en bij de koude weergave van de opgesomde motieven. Toch reveleren de vele nota's voldoende de draagwijdte van haar „geestelijke leiding" in het retraite-werk te Pleshey en haar „geleid-worden" door Baron von Hügel, en geven ons een inzicht in het weinig bekende vroomheidsleven van deze anglikaanse kringen.

J. Vanneste

Sir Henry HOLLAND, *Frontier Doctor, An Autobiography,* London, Hodder & Stoughton, 1958, 14.5 x 23.5, 256 blz., ill., geb. 25/.

Om zijn liefde voor de sport, de jacht, de humor en de onvermijdelijke „idiosyncrasies" een typische vertegenwoordiger van de anglikaanse gentry uit Noord-Engeland, studeert H. H. geneeskunde aan de Universiteit van Edinburgh, en wordt missiedokter in Baloetsjistan in 1900. Met de nodige tussenpozen voor verlof of reizen verbleef hij in Noord-West-Indië tot 1948. In Quetta stichtte hij een wereldberoemd geworden oogkliniek. Belangrijker evenwel is de christelijke geest van toewijding en zelfs van totale zelfopoffering, die men kan bewonderen bij deze dokters en de nurses, nog het meest de trouw tot aan het martelaarschap van de eerste bekeerden uit de Islam.

P. van Doornik

ISLAMICA

DAVID COWAN, *An Introduction to Modern literary Arabic,* Cambridge, University Press, 1958, 14.5 x 22, XI + 205 blz., 35/-.

Deze zeer heldere, overzichtelijke en voorbeeldig gedrukte grammatica is een uitstekende inleiding tot de grammaticale structuur van het modern literair Arabisch, welke als inzet kan dienen om van hieruit tot verdere specialisering over te gaan naar het klassieke Arabisch ofwel naar de moderne vormen waarin het Arabisch zich nu ontwikkelt.

J. H.

Frants BUHL, *Das Leben Muhammeds,* Deutsch von Hans Heinrich SCHAEDER, Heidelberg, Verlag Quelle & Meyer, zweite unveränderte Auflage, 1955, 15.5 x 23, VIII + 379 blz., DM 24.—.

Sinds dit boek voor het eerst het licht zag in 1903, zijn verschillende andere pogingen tot de levensbeschrijving van de profeet van de Islam verschenen en zelfs sinds het boek voor het eerst uit het Deens in het Duits vertaald werd in 1930 heeft de Muhammad-litteratuur niet opgehouden rijkelijk te vloeien in werken van Tor Andrae, Dermenghem, Blachère en Montgomery Watt. Werkte Tor Andrae naar de diepte van Muhammads psychologische ervaringen en zocht Montgomery Watt naar een verklaring van Muhammads persoon

tegen de achtergrond van de economische en sociologische situatie van het Mekka en Medina van zijn tijd, hoe verrijkend deze werken ook zijn, zij doen toch niet af aan het feit, dat Buhl's werk nog steeds richtinggevend blijft door zijn rustige zakenkennis en evenwichtig oordeel. De heruitgave van dit werk, ook al is deze onveranderd, is daarom ten zeerste toe te juichen. J. H.

Majid FAKHRY, *Islamic Occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1958, 14.5 x 22, 220 blz., 21/-.

Het voor de verhouding van theologie en filosofie zo fundamentele vraagstuk van de causaliteit en het daaraan bij de Islamtheologen beantwoordende occasionalisme, wordt in dit boek in vier hoofdstukken behandeld. Het eerste hoofdstuk handelt over de islamreactie op het hellenisme, welke reactie haar uitwerking kreeg in het heel eigen systeem van het atomisme der Ash'arieten. Het tweede hoofdstuk verklaart waarom AL-GHAZALI de causaliteit verwierp in zijn *„Tahâfut al-falasifah"*, „de scherpste en meest vernietigende aanval waaraan het causaal principe in de islam is onderworpen geweest". Het derde hoofdstuk laat zien hoe Averroes tegen al-Ghazâlî het principium causalitatis vindiceert en in het vierde hoofdstuk hoe uiteindelijk Thomas van Aquino een heldere oplossing gaf aan dit probleem. In 1277 volgde de veroordeling van het latijns Averroisme in Parijs.

De schrijver laat duidelijk uitkomen hoe naar aanleiding van de verschillende leer ook het Godsbeeld in de scholen van wezen verandert. Hoe bij al-Ghazâlî en de Ash'arieten het de God der macht is, bij Averroes God als wijsheid en hoe Hij bij S. Thomas de God der liefde is. Maar is schrijvers appreciatie van de twee grote muslimdenkers adequaat? Behandelt hij niet al-Ghazâlî te zeer als filosoof en te weinig als theoloog? Doet hij recht wedervaren aan het fides quaerens intellectum dat bij al-Ghazâlî bovenal voorstond? Dat deze niet tot een aanvaardbaar systeem kon komen lag aan de praemissen, die hij en zijn school meende uit de Koran te moeten putten en waaraan hij zich strenger dan zijn tegenstander Averroes bleef houden. Vanuit deze door hem als goddelijke openbaring aanvaarde praemissen moest de filosofie van griekse inspiratie wel „onsamenhangend" lijken. Wat men in al-Ghazâlî bewonderen moet is zijn gelovend aanvaarden en daaruit voortvloeiende juiste theologische houding. Niet dat hiermede het probleem van al-Ghazâlî's volledige oprechtheid in de zo verschillend gerichte geschriften is afgedaan noch ook dat men hem niet verwijten mag dat hij naliet de grondstellingen van zijn school ten opzichte van de Koranleer aan de juiste critiek te onderwerpen. Het antwoord van Averroes is al even afdoend, ook al geeft hij zich te vlug gewonnen voor het redelijk inzicht, waar dit zich als het ware een oordeel over de openbaring toeeigent. Maar onherroepelijk blijft zijn critiek van kracht, waar hij zegt dat het verwerpen der causaliteit elke redelijkheid te niet doet. Dat Averroes zich vanwege openbaringsgegevens gerechtvaardigd oordeelde tot critiek, zou de schrijver hebben moeten uitwerken. Zijn appreciatie van S. Thomas steunt niet overal op de juiste gronden. De diepste betekenis van S. Thomas' theologie ligt in het feit dat hij niet de praemissen uit de rede maar uit de Bijbel nam en van daaruit een aanvaardbare verhouding tussen openbaring en rede kon uitwerken.

Waar het in dit boek enigszins aan ontbreekt is niet de klare redenering, al verflauwt deze hier en daar waar de overgang van de ideële tot de ontologische orde te gemakkelijk geponeerd wordt, maar wel aan de juiste uitwerking van de theologische methode, waarin zowel al-Ghazâlî als Averroes zich beijverden en waarin op meesterlijke wijze S. Thomas uitgeblonken heeft. Het cardinale punt van het occasionalisme alsook van het causaliteitsprinciep is, dat volgens de theologie het goddelijk causare scheppen is en niet het causare van de filosofen. J. H.

Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache. Auf Grund der Sammlungen von August Fischer, Theodor Nöldeke, Hermann Reckendorf und anderer Quellen herausgegeben durch die Deutsche Morgenländische Gesellschaft. 1. Lieferung: K — Ktb. In Verbindung mit Anton SPITALER bearbeitet von Jörg KRAEMER und Helmut GÄTJE, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1957, 22 x 31, XXIII + 40 blz., DM 9.—.

Deze eerste aflevering van het grote nieuwe woordenboek van het klassieke Arabisch houdt zeer grote beloften in ook voor de rest van het werk. Men hoeft slechts met aandacht de methode, indeling en bewerking na te gaan van woorden als kabara, kataba om te zien welk een geweldig apparaat, men mag wel zeggen van generaties van duitse arabisten van de eerste rang, hier bijeengebracht, geordend en voor wetenschappelijk werk toegankelijk gemaakt is, geput uit het hele gebied en uit elk onderdeel van de rijke arabische literatuur. Deze rijkdom brengt ook practische problemen mee. Een van deze problemen is wel hoe de verwijzingen zo kort en bondig mogelijk te verantwoorden. Dit gebeurt in deze opzet met

volledigheid, maar daarom ook door middel van ontelbare, bijna hinderlijk vele afkortingen, welke telkens uit de „Titel-Verzeichnis" (pag. V-XX in dubbele kolom; en dit is een rijke index op zich) geverificeerd moet worden. Deze overvloed is wel hinderlijk, maar naar wij geloven, niet te voorkomen. — Dat men begonnen is met de publicatie van de letter K voldoet aan de behoefte die steeds gevoeld werd nadat het lexicon van Lane in 1893 bij deze letter bleef steken.

J. J. Houben

WIJSBEGEERTE

Wilhelm CAPELLE, *Geschichte der Philosophie*, II, *Die griechische Philosophie*, Zweiter Teil, *Von der Sophistik bis zum Tode Platons*, (*Sammlung Göschen*, 858), Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1953, 10.5 x 15.5, 144 blz., DM 2.40.

In *Bijdragen* 16 (1955) 452 kondigden wij het eerste deeltje aan der tweede verbeterde editie van Capelles *Die griechische Philosophie*. Over dit tweede deeltje, dat loopt tot en met Platoon, kunnen wij evenveel goeds zeggen en het evenzeer aanbevelen. De toen gemaakte restricties blijven echter o.i. gelden: De literatuur is niet voldoende bijgewerkt en zeer eenzijdig duits, er staat zelfs geen enkel frans werk in de lijst. Over Sokrates vinden wij alleen Maier (1913), Burnet, Stenzel en Guardini. Platoons leer vooral is niet voldoende vanuit de huidige problematiek weergegeven, dus niet voldoende gezien in verband met de Praesokraten, de waarde der mythe voor de logos wordt ondergewaardeerd of zelfs als „unheimlich" ervaren (124).

J. H. Nota

ARISTOTELES, *Die Verfassung der Athener*, Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul GOHLKE, Paderborn, Schöningh, 1958, 12 x 20, ing. DM 5.—.

In de belangrijke reeks van duitse Aristoteles-vertalingen „Die Lehrschriften" van Paul Gohlke begroeten wij met bijzondere belangstelling de uitgave van „Die Verfassung der Athener", omdat wij hierdoor de beschikking krijgen over een waarlijk kritisch verantwoorde duitse vertaling van een werk van Aristoteles, dat eerst in 1891 in het woestijnzand van Egypte teruggevonden werd. De engelse filoloog KENYON en de duitse BLASS hebben de teruggevonden en vooral in de aanvang verminkte tekst kritisch uitgegeven. „Die Verfassung der Athener" maakt zelf slechts een onderdeel uit van een zeer groot, verloren gegaan werk van Aristoteles over de staatsinrichting van 158 staten. Gohlke baseert zijn uitstekende, kritisch zeer goed verzorgde vertaling in hoofdzaak op de tekst van Blass. Waardevol is in het bijzonder ook de toevoeging van een bijlage met de reeds eerder bekende fragmenten uit het verloren gegane werk van Aristoteles over de staatsinrichting in de vertaling van de uitgave van Blass-Talheim-Oppermann, Leipzig, Teubner, 1928.

A. van Leeuwen

Johannes HESSEN, *Thomas von Aquin und wir*, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955, 13.5 x 21, 145 blz.

Het hier aangekondigde boek wil aantonen dat de filosofie van de H. Thomas verouderd en een vernieuwing ervan uitgesloten is, omdat zij op ondeugdelijke grondslagen steunt: een gezonde filosofie moet zich wenden tot het Augustinisme en tot de moderne systemen die met Descartes beginnen. We kunnen in deze bespreking geen weerlegging geven van de zienswijze van de S., die naar onze mening onhoudbaar is, en van zijn argumenten die o.i. ondeugdelijk zijn; hiertoe ware een boek nodig. Een enkele stelling van de S., van fundamentele betekenis en tevens onjuist, willen we hier echter naar voren halen. HESSEN verwijt S. Thomas dat diens houding in de filosofie zeer onwijsgerig is, omdat bij hem het autoriteitsargument — in het bijzonder het beroep op Aristoteles — doorslaggevend is. Wij stellen hiertegenover dat volgens Thomas' uitdrukkelijke leer een argumentatie welke op menselijk gezag berust de zwakste is (S. Th. I, 1, 8 ad 3); en aangezien S. zelf stelt dat er bij Thomas geen hiaat is tussen theorie en praktijk (25), lijkt het volstrekt onaannemelijk dat hij toch feitelijk in zijn filosofie aan het gezagsargument een overwegende plaats zou hebben ingeruimd. Bovendien hebben de historici van het Thomisme nu toch wel voldoende aangetoond dat de Heilige zijn filosofische inzichten louter baseerde op zijn liefde voor de waarheid en dat hij autoriteiten alleen aanhaalt als *getuigen* voor de deugdelijkheid der reeds gegeven argumenten, geenszins als afdoende bewijzen; dat bovendien het Aristotelisme van S. Thomas grondig verschilt van dat van de Stagyriet. Zou S., wat dit punt betreft, daarbij niet de hand moeten steken in eigen boezem? Telkens weer immers voert hij voor eigen mening vooral gezagsargumenten aan. Eén voorbeeld willen we hier geven. Ieder ter zake kundige weet dat het een omstreden probleem is, welke „de sleutel" is tot het systeem van de princeps scholasticorum. Volgens Hessen is deze te vinden in Thomas'

ontologie. Het is zijn goed recht om dit te houden. Maar nu het bewijs: „Eine durch viele Jahre sich hindurchziehende Beschäftigung mit dem System des *'princeps scholasticorum'* hat in mir die[se] Erkenntnis reifen lassen......" (94). Merken we op, dat een dergelijk gezagsargument in het oeuvre van S. Thomas nergens te vinden is.

Een korte opmerking willen wij ons nog veroorloven n.a.v. een andere ernstige tekortkoming die de S. in Thomas' leer meent te vinden. Thomas zou fundamenteel gefaald hebben in zijn religieuze leer en niet hebben ingezien dat het geloof „eine vorwiegend *irrationale* und *emotionale* Kraft" is (108). Religieuze Godskennis kan niet door redenering steunend op het causaliteitsbeginsel worden verkregen, God is „der ganz Andere", wel de schepper, niet de oorzaak der wereld (119 v., 129). Dat Thomas' religieuze leer geheel ontoereikend is, tracht S. aan te tonen met teksten uit de H. Schrift (108, 111). Wil men beslist in deze kwesties schriftuurteksten aanvoeren, dan zou wellicht verwezen kunnen worden naar een woord van Paulus aan het adres van sommige leraars van zijn tijd en dat ook toepasselijk lijkt op de essentie-systemen en irreële begrippenconstructies der door S. zo hogelijk gewaardeerde moderne filosofie (86 vv.); „semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes" (2 Tim 3, 7).

L. Steins Bisschop

Henry MARGENAU, *Thomas and the physics of 1958, A Confrontation, (The Aquinas Lecture,* 1958), Milwaukee, Marquette University Press, 1958, 11.5 x 18, 61 blz., geb. $ 2.50.

In de Aquinas Lecture van 1958 confronteert Henry Margenau, een specialiteit op het gebied der wetenschapsleer, de kentheorie van St. Thomas in zoverre ze betrekking heeft op de natuurwetenschappelijke kennis, met de inzichten daaromtrent van de huidige epistemologie. Opmerkelijk voor een modern epistemoloog is de belangstelling voor en de kennis van de kentheoretische opvattingen van St. Thomas, die hij o.a. waardeert „for their prophetic quality in regard to recent science". Het is dan ook een genot deze van geest sprankelende en tegelijk zeer degelijke uiteenzetting te lezen, die met name verhelderend is omtrent wijzigingen in de huidige epistemologische opvattingen. Dat daarbij niet alles omtrent St. Thomas' kenleer kon worden gezegd, ja dat een enkele keer een onderdeel daarvan, zoals b.v. de functie en de aard van de intellectus agens, niet volledig tot zijn recht komt vermag daaraan geen afbreuk te doen.

E. Huffer

Hans WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts,* Berlin, W. de Gruyter, 1958, 14 x 22.5, 112 blz., ing. DM 14.80.

In deze studie over de natuurrechtsleer van Pufendorf biedt Welzel ons een verder uitgewerkte uitgave van zijn dissertatie van 1928. Gedeelten van deze dissertatie werden reeds eerder gepubliceerd. Deze volledige, omgewerkte uitgave getuigt van de grote blijvende belangstelling van Welzel voor Pufendorf — een belangstelling, die tot deze waarlijk gerijpte vervollediging van zijn aanvankelijke studie leidde. Wij verheugen ons dan ook oprecht om deze belangrijke bijdrage tot de geschiedenis van het natuurrecht. Overtuigend toont Welzel ons de enorme invloed van deze lutherse promotor van het natuurrecht op zijn tijdgenoten in de 17de eeuw en op de gedachtenwereld der franse revolutie, in het bijzonder door zijn leer over de op de zedelijke vrijheid gegronde menselijke waardigheid — de daaruit afgeleide natuurrechterlijke gelijkheid en vrijheid van alle mensen — de fundering van het rechtmatige gezag op de instemming der onderdanen — de verdraagzaamheid. Behalve een zorgvuldig uitgewerkte situering van Pufendorf in zijn tijd, biedt Welzel ons een goed inzicht in de bij Descartes aansluitende methodiek van Pufendorf en een uitstekende uiteenzetting van de voornaamste capita van zijn leer.

A. van Leeuwen

Studi Kierkegaardiani, A cura di Cornelio FABRO, Morcelliana, Brescia, 1957, 433 blz., ing. L. 2500.

Dit laattijdig gedenkschrift voor de honderdste verjaring van Kierkegaards dood (1955) bevat een aantal studies over Kierkegaards theologische, filosofische en literaire activiteit door italiaanse en enkele buitenlandse professoren. Er komen heel wat nieuwe namen in voor, maar het is wel opvallend dat, op één uitzondering na, het echt wetenschappelijke werk zich beperkt tot oude bekenden als Thulstrup, Fabro, Collins en Jolivet. Fabro's artikel over de onrechtstreekse mededeling der waarheid (dat ook opgenomen werd in een andere verzameling: *Dall'essere all'essistente*) is een der belangrijkste bijdragen, en dit zowel om de moeilijkheid van het onderwerp als om de exhaustieve, zij het dan ook niet altijd heldere behandeling. Naar aanleiding van Kierkegaards stelling dat het christendom geen doctrine maar existentie is, en daarom niet rechtstreeks kan meegedeeld worden, meent hij dat deze uitspraak, tenzij ze verstaan wordt in de katholieke zin van *eerst* het geloof en dan de werken, leidt tot volkomen subjectivisme, zonder dogma en zonder noodzakelijkheid

van genade en sacramenten. Hij geeft toe (en dit is wel heel veel voor de verdediger van de „katholieke tendenzen" in Kierkegaard), dat de deense theoloog in zijn laatste polemiek zeker aan dit punt toe was (blz. 160). Hij gaat zelfs zover te beweren dat „se l'autoità coincide con l'essere in carattere (d.i. beleven wat men belijdt), Kierkegaard cade anche lui nella dialettica dell'immanenza secondo la formula hegeliana della volonta (libertà) che vuole se stessa" (blz. 138). Het gezag zou dan immers het resultaat worden van een contingent, vrij gebeuren, het „essere in carattere" van de verkondiger. Wat van deze waardeoordelen ook zij, we kunnen in geen geval Fabro's opvatting delen, dat er op dit punt een ander dan een graadverschil tussen Kierkegaards vroegere en zijn latere periode zou bestaan. Reeds in het *Postscriptum* schrijft hij dat voor het ontvangen zelf van de boodschap, van de mededeler wordt gevergd dat hij de toehoorder belet zich alleen speculatief tot haar te verhouden (*Samlede Vaerker*, VII 347). Om werkelijkheid te kunnen worden in de toehoorder moet de boodschap eerst verwerkelijkt zijn in de verkondiger: deze mag geen redenaar zijn maar iemand die existeert in wat hij verkondigt *(Dagboek 1848*, IX A 240). Zoniet wordt de boodschap herleid tot een leer en verliest zij meteen haar waarheid (X^2 A 604) en haar goddelijke autoriteit. Gezag heeft voor Kierkegaard een dubbel aspect: de goddelijke opdracht en de existentiële verwerkelijking ervan in de persoon van de gezagdrager, waardoor de opdracht *werkelijkheid* wordt in deze wereld. Zonder dit gezag in de immanente zin, is er, voor de toehoorder althans, ook geen gezag meer als opdracht (VII A 416). Dit geldt zelfs voor een apostel (*Samlede Vaerker* XI 121).

Merkwaardig is ook de studie van Niels THULSTRUP, de secretaris van het kopenhaagse *Kierkegaard Selskab*, die met de hem eigen accuraatheid en eruditie een onderzoek instelt naar de invloed van Hamann op Kierkegaard. Ook de bijdrage van James COLLINS (St. Louis) over de verhouding tussen geloof en reflexie lijkt ons zeer interessant. Wij vragen ons echter af, of hij wel de juiste distinctie aangeeft, wanneer hij het geloof op het ethische vlak onderscheidt van het religieuze geloof doordat het „può acquistarsi coi nostri sforzi senza aiuto alcuno" (blz. 112). Dat is toch ook het geval met het natuurlijke religieuze geloof, de z.g. religiositeit-A. Karl LOEWITH schreef een artikel over de verhouding individu en gemeenschap in Kierkegaard, dat goed is, maar niet veel nieuws brengt na zijn vroegere uitstekende bijdragen over Hegel, Marx en Kierkegaard. Tenslotte is er een nieuwe ster: de ons onbekende Virgilio MELCHIORRE heeft het moeilijke onderwerp „Kierkegaard en Hegel: de polemiek over het uitgangspunt" aangedurfd en behandeld met een competentie die de herinnering aan de vroegere italiaanse Hegelianen oproept. Vermelden we ook nog dat dit boek bovendien een interessante (maar wat indigeste) studie over psychopathologie bevat, een verslag van P. MESNARD over het Kierkegaardcongres in Kopenhagen (1955), en, van de hand van FABRO, een vertaling van de dialectiek der mededeling in het *Dagboek* en een (onvolledige) bibliografie van het Kierkegaardjaar 1955.

L. Dupré

Cornelio FABRO, *Dall'essere all'essistente*, Morcelliana, Brescia, 1957, 521 blz., ing. L. 2500.

Sinds Croce en Gentile heeft Italië niet veel filosofie meer voortgebracht. Een boek als dit doet dan ook zeer verheugend aan, te meer omdat de auteur, naast een grondige kennis van het existentialisme, tevens een vernieuwer is van onze eigen thomististische traditie: een merkwaardige studie over de participatieleer bij St. Thomas heeft op dit punt zijn gezag voorgoed gevestigd. Het werk heeft zijn fouten. Het is slordig uitgegeven: sommige bladzijden zijn geschonden, andere verkeerd ingenaaid, S. citeert in het Duits, Deens en Frans, maar de citaten krioelen van de zet(?)fouten. Verder is het geschreven met zuiderse zwier, zij het niet met latijnse klaarheid: de sprongen in de redenering bemoeilijken de lectuur ten zeerste. Tenslotte ontkomt men niet aan de indruk dat de bruggen die geworpen worden tussen systemen van zeer verschillend allooi, wel eens wankel en soms onbetrouwbaar zijn......

Dit alles belet echter niet dat hier een aantal studies over moderne denkers wordt geboden, die werkelijk constructief zijn voor een nieuwe christelijke synthese van geloof en rede. Fabro beperkt zich namelijk niet tot een loutere weergave van moderne filosofieën: hij zoekt naar hun verband, met het verleden en met de toekomst, en tracht aldus hun waarde voor de traditie vast te leggen. Juist daarin is hij uitermate stimulerend. Drie van de acht artikelen handelen uitsluitend over Kierkegaard, maar ook in de andere is zijn schaduw min of meer op de achtergrond. De schrijver is namelijk een der beste kenners van de deense filosoof en heeft zich vroeger reeds verdienstelijk gemaakt door een vertaling in drie delen van uitgebreide dagboekfragmenten. In „Fede e ragione nella dialettica di Kierkegaard" ziet hij Kierkegaards standpunt eerder als een terugkeer naar de oorspronkelijke christelijke traditie dan als een authentiek protestantisme. Hij tracht Kierke-

gaard vrij te pleiten van irrationalisme met de hulp van een aantal weinig bekende teksten uit het dagboek van 1849-50. Wij zien echter niet in hoe deze veel nieuws brengen. De hele activiteit van de rede t.o.v. het geloof bestaat voor Kierkegaard in een negatieve erkennning van de paradoks, een bewustwording van haar eigen grenzen. Dat is tenslotte niet veel positiefs en alleszins veel minder dan wat de samenwerking tussen geloof en rede betekent voor St. Thomas, met wie de auteur hem vergelijkt. Het is niet helemaal juist dat de theologie in de katholieke opvatting geen andere taak heeft dan het afweren van de ketterijen als „non probantes". Evenmin zouden wij durven beweren dat Kierkegaards verzet tegen het „meritum" alleen de pelagiaanse opvatting bestrijdt. Tenslotte hebben wij elders reeds bewezen dat zijn theorie over het gezag slechts op het eerste gezicht katholiserend kan worden genoemd: ze is door en door dialectisch en fundeert zich uiteindelijk slechts op de subjectiviteit van de geloofsact zelf (dit zowel voor de *ecclesia audiens* als voor de *ecclesia docens* die, als noodzakelijke voorwaarde voor de juistheid van haar boodschap, deze ook zelf existentieel moet beleven). Ondanks deze, m.i. al te katholieke lezing van sommige teksten, valt Fabro nooit in het euvel van de commentatoren die trachten Kierkegaards denken ofwel tot een orthodoks protestantisme ofwel tot een impliciet katholicisme te herleiden. Hij zoekt alleen of er een „consapevole avvicinamento alle posizione cattoliche in contrasto del Protestantesimo" te vinden is. En die is er ongetwijfeld. Heel interessant is ook dat hij deze katholiserende tendenzen verklaart via de invloed van Lessing, Feuerbach en het piëtisme.

Jaspers filosofie van het geloof, waarvan Fabro hier ook een scherpe analyse heeft gemaakt, wordt op goede gronden onchristelijk en kantiaans (in de zin van *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) genoemd. Een der meest oorspronkelijke studies lijkt ons het artikel over de protestantse spiritualiteit en het moderne denken. Hier wordt de hele ontwikkeling van het duitse rationalisme over Kant, Hegel en Schleiermacher verklaard als een gevolg van de ontbinding der christelijke synthese in de Reformatie. Een onderzoek als dit, naar de reformatorische invloeden in het werk der grote duitse filosofen, is bijzonder nuttig voor een nieuwe evaluatie van hun religieuze concepten die op dit ogenblik in het centrum van de belangstelling staan. Vermelden we nog even de degelijke maar zware studie over de ontwikkeling der verhouding tussen ontologie en metafysica in het werk van Heidegger. Dit artikel sluit aan bij het eerste dat aan de hele verzameling zijn naam geeft: „La verità dell'essere e l'inizio del pensiero". Een enkele maal vinden we in dit zeer „verzoenende" werk een polemische toon: op het einde van het boek wordt de filosofie van Blondel grotendeels herleid tot het rationalisme van Leibnitz en op die grond onaanvaardbaar verklaard als christelijke ontologie. Fabro's argumenten lijken me over het algemeen overtuigend. Toch komt het me voor dat hij zijn thesis te ver drijft, waar hij Blondel van determinisme beschuldigt. — Deze enkele vraagtekens in de rand doen niets af aan de grote verdienste van dit oorspronkelijk en stevig gedocumenteerd werk. L. Dupré

Dr. ZENO o.f.m. cap., *John Henry Newman, Our Way to Certitude, an introduction to Newman's psychological discovery: the illative sense, and his Grammar of Assent*, Leiden, E. J. Brill, 1957, 16 x 24.5, 279 blz., *f* 19.—.

Dit boek is een bewerking van „*Newman's leer over het menselijk denken*", Utrecht 1943. Nu het leven van Newman beter bekend is, kon het eerste hoofdstuk sterk worden ingekort. Het laatste hoofdstuk: „De critiek op Newman's illatieve zin" werd geschrapt; een bespreking van alle sinds 1943 over dit onderwerp verschenen publicaties zou veel te uitgebreid zijn geworden. De indeling van hoofdstuk VI is duidelijker: de paragraaf over „The Beginning of an Argument" gaat nu vooraf aan die over „The Course of an Argument". Verder zijn meer teksten in extenso geciteerd. Nog steeds is dit werk een voortreffelijke inleiding tot het verstaan van Newman's filosofisch hoofdwerk. Th. F. Geraets

Gustav A. WETTER, *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens, Zur Theorie von A. I. Oparin. (Forum politischer Bildung* Nr. 5/6), München enz., Verlag Anton Pustet, 1958, 15 x 23, 72 blz., ingen. DM 4.40.

Na een inleidend hoofdstuk geeft de eminente kenner van het dialectisch materialisme: G. A. Wetter, ons een heldere en uitstekende uiteenzetting van de theorie van Oparin over het ontstaan van het leven op aarde. Na de uiteenzetting van de theorie van deze zo vooraanstaande vertegenwoordiger van het dialectisch materialisme op biologisch gebied, biedt de schrijver ons in het derde hoofdstuk een erudiet overzicht van de sowjetrussische controversen om het werk van Oparin. In het vierde hoofdstuk werkt de schrijver zijn eigen kritiek op de uiteengezette theorie en controversen uit. Dit laatste hoofdstuk bevredigt ons echter minder dan de voorafgaande uiteenzettingen van theorie en controversen, omdat de schrijver zijn kritiek al te beknopt uitwerkt en nalaat hierbij de overeenkomstige westerse

problematiek te betrekken. Omgekeerd wijst dit boekje van Wetter ons voorzeker op de noodzaak in onze westerse problematiek meer aandacht aan de betreffende sowjetrussische literatuur te besteden.

A. van Leeuwen

Helmut OGIERMANN, *Materialistische Dialektik, Ein Diskussionsbeitrag,* München enz., Verlag Anton Pustet, 1958, 13.5 x 20.5, 275 blz., geb. DM 14.80.

In dit boek ontwikkelt Ogiermann vanuit een aristotelisch-thomistisch standpunt een kritiek op de materialistische dialectiek. Nadat hij in het eerste deel van zijn boek de aanknopingspunten voor zijn kritiek heeft opgespoord met behulp van niet-marxistische en marxistische auteurs, werkt hij in het tweede deel zijn eigen kritiek thematisch uit. Het gehele boek getuigt van een grondige studie van de materialistische dialectiek bij de klassieke auteurs en de voornaamste moderne vertegenwoordigers en critici. Telkens weer worden deze auteurs geraadpleegd en onderling vergeleken om de juiste zin van de materialistische dialectiek tot klaarheid te brengen. De opzet van het boek, m.n. het vooraf opsporen van de aanknopingspunten voor de kritiek biedt de gelegenheid elk onderdeel veelzijdig toe te lichten, voordat de auteur met zijn eigen kritiek begint, maar heeft ook het nadeel dat de fundamentele conceptie van het systeem als geheel minder duidelijk naar voren treedt en dat het voor de lezer vaak moeilijk wordt in het tweede deel nog een voldoende overzicht te hebben van de bij elk onderdeel in het eerste deel geciteerde meningen en nuancen. O.i. zou het de voorkeur verdiend hebben in het eerste deel een systematische uiteenzetting van de materialistische dialectiek te geven, in plaats van al direct op zoek te gaan naar aanknopingspunten voor de kritiek. Voorts vragen wij ons af, of een meer dynamisch en verder in de richting van het moderne denken ontwikkeld thomisme, dan de auteur vertegenwoordigt, niet meer mogelijkheid zou bieden zowel tot begrip van als tot kritiek op de materialistische dialectiek. Het werk van Ogiermann lijkt ons in het bijzonder van waarde om de westerse en m.n. de thomistische filosofie te wijzen op de zeer belangrijke ontologische problematiek, die de materialistische dialectiek aan de orde stelt, en waarvan Ogiermann zeer belangrijke themata ter sprake brengt in zijn hoofdstuk: Kritik ontologischer Implikationen der materialistischen Dialektik.

A. van Leeuwen

Kurt SAUSGRUBER, *Atom und Seele, Ein Beitrag zur Erörterung des Leib-Seele-Problems,* Freiburg, Herder, 1958, 14 x 21, 236 blz., geb. DM 13.50.

„Er blijft nog altijd een grote verwarring heersen in het probleem van de verhouding ziel-lichaam; men heeft zich nog niet de nodige moeite gegeven om klaar te zien in zijn wijdvertakte en diepgewortelde uitlopers. Vandaar ook dat de oplossing steeds uitblijft". Dit was voor S. een reden om zowel van uit de geschiedenis van de filosofie als uit de meest verscheiden wetenschappen van vandaag, zorgvuldig naar voren te brengen wat men kan beschouwen als verworvenheden op dit gebied. De nucleaire fysica heeft ons geleerd dat het macrofysisch determinisme niet meer kan beschouwd worden als een opwerping tegen een mogelijke speling in de wijze waarop het evoluerend leven zijn weg zocht; ook niet tegen de vrijheid van het menselijk handelen. De biologie leert ons in welke richting het levende zich aftekent tegenover het niet-levende, nl. als geordende, doelgerichte, labiel samengestelde apparatuur. De gegevens van de experimentele psychologie krijgen slechts zin wanneer men de ziel opvat als een substantie gericht naar het Absolute. S. blijft nochtans niet bij een informatief onderzoek. Hij schetst ook een proeve van besluit: de vraag naar de natuur van het leven moet volgens hem opgelost worden in de richting van het vitalisme; de verhouding ziel-lichaam moet gedacht worden als een dualisme, waarin men evenzeer aanvaardt dat de ziel een substantie is als dat er in realiteit atomen bestaan.

M. De Tollenaere

Joseph DE TONQUÉDEC s.j., *La philosophie de la nature,* Première partie, *La nature en général,* (*Les Principes de la Philosophie Thomiste,* II), Paris, P. Lethielleux, 1958, 14 x 21, 288 blz., ing. 1.800 Fr.frs.

Na een eerste deeltje, dat eerder een methodologische inleiding was op de natuurfilosofie, volgt hier het tweede deel van de *Principes de la philosophie thomiste.* Het bevat de traditionele thomistische theses over de verhouding substantie-accidens, over het hylemorfisme, over de individuatie „per materiam signatam". De bedoeling van de *Principes* was niet nieuwe gedachten uit te werken over de natuurfilosofie, wel in duidelijke noties en met voldoende voorbeelden uiteen te zetten, wat het thomisme over deze kwesties zegt. Op deze uiteenzetting volgen enkele appendices en noten b.v. over de accidentia eucharistica, over de uitdrukking *dimensiones interminatae,* over de cosmologie van Bergson.

M. De Tollenaere

H. Groot, *Het mysterie van de tijd, Enkele fysische en psychologische aspecten van het tijdsprobleem,* Assen, van Gorcum & Comp. N.V., 1958, 100 blz., 14 x 21, ing. ƒ 4.90.

Dit boekje bevat de samenvatting en uitwerking van een aantal voordrachten gehouden op de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort. In de eerste drie hoofdstukken spreekt de auteur achtereenvolgens over de fysische tijd — het tijdsbegrip en de relativiteitstheorie — de doorleefde tijd. In het vierde hoofdstuk geeft hij een uiteenzetting van de opvattingen over tijd bij Kant en Bergson, terwijl het laatste hoofdstuk in het bijzonder over het mysterie van de tijd handelt. De uitwerking van de opgesomde problemen is zeer beknopt en o.i. vaak onvoldoende, m.n. waar het er om gaat de problematiek, die de relativiteitstheorie aan de orde stelt, begrijpelijk te maken. Tot onze verwondering beperkt de auteur in het hoofdstuk over het mysterie van de tijd zijn beschouwingen practisch geheel en al tot het probleem der proscopie.

A. van Leeuwen

Louis O. Kattsoff, *Physical science and physical reality,* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1957, 16 x 24, VIII + 311 blz., geb., ƒ 17.75.

De anglo-amerikaanse natuurfilosofie is over het algemeen logisch-empiristisch georiënteerd. Een van de betrekkelijk weinige uitzonderingen daarop is het werk van L. O. Kattsoff: Physical science and physical reality. Reeds in twee vooorafgaande boeken: *A philosophy of mathematics* (1948) en *Logic and the structure of reality* (1956), bepleitte hij het goed recht der metafysiek. Hier stelt hij zich tot doel, uit de structuur van de natuurwetenschap haar metafysische vooronderstellingen aan te tonen. In het eerste deel onderzoekt hij in het algemeen hoe en waarover de natuurwetenschappelijke taal spreekt; de volgende drie delen zijn gewijd aan methodologische, semantische en metafysische beschouwingen. Een kort gecommentarieerde bibliografie besluit ieder hoofdstuk der vier afdelingen. De filosofie der natuurwetenschappen beperkt zich volgens schrijver niet tot methodologisch onderzoek, minder nog tot linguistische analyse, zij is werkelijk metafysiek (ontologie en cosmologie) en omvat daarnaast ook de epistomologie der wetenschap. Om dit aan te tonen verlaat hij bewust de traditionele weg der metafysiek en begint met een zorgvuldige analyse zowel van de natuurwetten als van de natuurwetenschappelijke begrippen om van daaruit naar hun metafysische ondergrond door te stoten. Het voordeel van deze methode is ongetwijfeld, dat men zo gemakkelijker gehoor zal vinden bij degenen die de natuurfilosofie min of meer laten opgaan in logische analyse, al dreigt het gevaar dat men zo aan de metafysiek niet het volle recht laat wedervaren. Met vaardigheid, soms met een al te minutieuze omslachtigheid die niet bevorderlijk is voor de duidelijkheid, hanteert de schrijver deze methode; een enkele keer ook, b.v. bij de interpretatie der causale wetten, blijft hij daarbij o.i. in gebreke.

E. Huffer

Paul Lorenzen, *Formale Logik, (Sammlung Göschen,* 1176/1176a), Berlin, W. de Gruyter, 1958, 10 x 15.5, 165 blz., broch. DM 4.80.

De opgave om in een deeltje van de Sammlung Göschen een uiteraard gecondenseerde uiteenzetting van het gehele gebied der formele logica te geven was in goede handen bij een auteur, die reeds door verschillende waardevolle bijdragen op het terrein der logistiek, met name op dat der „Beweistheorie" zijn sporen heeft verdiend. In deze onder vele opzichten originele samenvatting — die geen inleiding is voor beginners maar een reeds meer gedegen kennis van de hedendaagse ontwikkeling van de logistiek vereist — volgt hij vrijwel het historisch verloop dat deze wetenschap genomen heeft. De rijke inhoud ervan kan aldus kort samengevat worden: De aristotelische syllogistiek, volgens een nieuwe op de relatielogica berustende methode uiteengezet, wordt gevolgd door de logica der beweringen (Aussagenlogik), eerst axiomatisch daarna als calculus behandeld. Dan komt de praedicatenlogica aan de beurt, waarvoor met behulp van de „Gentzenkalküle" in vereenvoudigde vorm, de „Gödel'sche Vollständigkeitssatz" wordt bewezen en verdere eigenschappen worden aangetoond. Het laatste hoofdstuk is aan de logica der identiteit gewijd, waarbij Griekse ι-termen en hun eliminatie worden behandeld alsook de invoering van abstracte objecten. Interessant is o.a. de verdere uitwerking van de door de auteur reeds in vroegere publicaties ondernomen poging om door een operatieve interpretatie van de calculus de axiomatische theorie van de formele logica te vrijwaren van een circulus vitiosus, d.w.z. van het verwijt dat zulk een theorie reeds logica vooronderstelt. Hij is van oordeel dat in genoemde interpretatie slechts een „Protologik" het voorondersteld fundament is. Deze bestaat enkel daarin, dat men door manipulaties aan een concreet, b.v. op een bord geschreven, voorbeeld van een calculus diens regels aanschouwelijk mededeelt resp. verdere regels „afleidt". Op deze uitleg is door meerderen o.i. terecht kritiek uitgeoefend. Inderdaad, om hier slechts één punt aan te raken, een calculus enkel opgevat als een be-

paalde reeks krijtfiguren heeft geen logisch belang; het eigenlijke probleem ligt in de figuren als teken genomen en in de daarmede noodzakelijk samengaande generalisering. E. Huffer

A. A. LUCE, *Teach Yourself Logic, (Teach Yourself Books)*, London, The English Universities Press, 1958, 11.5 x 18, X + 207 blz., geb. 6/-.

Wellicht is logica evenals mathesis één van de wetenschappen die men het moeilijkst als autodidact kan aanpakken zonder er veel tijd aan te besteden. En dit omdat de bestaande handboeken al te spaarzaam zijn met concreet initiatiemateriaal. Dit deeltje van de „Teach Yourself" reeks is zeker goed geschikt om dit euvel te verhelpen. Het is echter beperkt tot de traditionele logica en behandelt dus niet de logistiek. M. De Tollenaere

Ian T. RAMSEY, *Religious Language, An Empirical Placing of Theological Phrases, (The Library of Philosophy and Theology)*, London, SCM Press, 1957, 14.5 x 22.5, 191 blz., geb. 18/-.

De engelse wijsbegeerte heeft vaak een uitzonderlijke voorkeur gekoesterd voor het uiterlijk tastbare, het gemeenschappelijk waarneembare, de oppervlakkige waarheid. Deze trek heeft zich de laatste tijd voornamelijk geopenbaard onder de vorm van taalfilosofie: volgens dit nieuwe soort positivisme zou de wijsbegeerte niets anders moeten zijn dan de kunst zijn woorden goed te gebruiken; b.v. niet te zeggen dat een rechter een inhechtenisneming „voorspelt", wanneer men bedoelt dat hij het „besluit" hiertoe uitdrukt. *Religious Language* is een zeer oorspronkelijke en consequent doorgevoerde reactie tegen deze nieuwe vorm van positivisme. De auteur is blijkbaar even goed thuis in de literatuur der moderne logica en wetenschapsleer als in zijn eigen vak, de anglicaanse theologie en de filosofie van de christelijke religie. De apologetische verantwoording, die hij hier neerschrijft, toont aan hoezeer elke taalstructuur, ook die van de wetenschappelijke taal, verwijst naar het transcendente, het onuitsprekelijke. In de taal van de zedelijke verantwoording, van de religieuse uitspraken, van de bijbel, van de christelijke theologie kan men telkens zonder veel moeite nasporen, op welke wijze het onuitsprekelijke gesuggereerd wordt. Het logisch onderzoek verraadt hier telkens iets vreemds („odd") b.v. in het samenbrengen van divergente beelden, in de onverwachte keuze van de woordenschat, in de ongewone structuurgeving van de zin, enz. Dit vreemde spreekt van de machteloosheid om het transcendente uit te spreken, terwijl men toch de nood voelt om de beleving ervan te suggereren. Ook God heeft op die wijze moeten spreken en gaat nog voort het onuitsprekelijke te openbaren in het onverwachte, vreemd aandoende verschijnsel dat wij mirakel noemen.

M. De Tollenaere

Dr. J. PONSIOEN en Dr. G. M. J. VELDKAMP, *Vraagstukken der hedendaagse samenleving, (De menselijke samenleving,* II), Brand, Bussum, 1956, 16 x 24, X + 419 blz., geb. *f* 17.90.

Dit werk sluit aan als tweede deel op het boek van de eerstgenoemde auteur over: *De wijsgerige grondslagen der menselijke samenleving,* maar men kan het gerust ook als een zelfstandig werk beschouwen, handelend over een groot deel van de problemen rondom de tegenwoordige menselijke samenleving. Zelfs de wording van de huidige problematiek wordt kort geschetst door ze voor te stellen als een uitloper van het humanisme. Dat duidt er van zelf op, dat de menselijke persoonlijkheid en haar rechten op de voorgrond geplaatst worden. Het begint met het gezin, de arbeid en de eigendom, om dan over te gaan tot de inkomensverdeling en de ordening van het sociaal-economisch verkeer en te eindigen met enkele opmerkingen over maatschappelijk werk, volksgezondheid, bevolkingsvraagstuk en oorlog en vrede. Men kan zich natuurlijk afvragen, waarom opvoeding en onderwijs, sport en spel, politiek, kultuur en andere maatschappelijke verschijnselen niet ter sprake komen. Maar ten onrechte. De auteurs hebben zich beperkt tot de vraagstukken, die rondom het economisch-sociale het meest actueel zijn. Dat is hun goed recht en daar ligt ook wel hun competentie. Wie wat uitgebreider inlichtingen wenst over de ordening van het sociaal-economische leven, vindt hier een veilige gids. Behalve dan, dat de auteurs iets te kort schieten in de waardering van de mechanische en instinctieve ordeningskrachten. Maar dat is bij het heersende personalisme een algemeen gebrek. P. de B.

Prof. Dr. F. J. Th. RUTTEN e.a., *Menselijke Verhoudingen,* I, (*Publicatie van de Nationale Stichting: Mens en Samenleving),* Bussum, Paul Brand, 1955, 16 x 24, 282 blz., *f* 12.90.

Dit soort publicaties, waarin als hier 21 meestal hooggeleerde personen eenzelfde onderwerp van verschillende zijden belichten, is gewoonlijk zeer onbevredigend. Het is te veel en

te disparaat; of om het ietwat ondeugend te zeggen: men mist de menselijke verhoudingen in de samenstelling van het boek. En lang niet alle artikelen gaan over menselijke verhoudingen in de technische sociaal-psychologische zin, als bv. de bijdrage van Prof. Asselbergs; of missen het punt van uitgang, als bv. Prof. Peters die het begrip in ethische zin ombuigt. Maar er is toch van deze stuk voor stuk eminente geleerden veel te leren. P. de B.

Alfred FRISCH, *Une réponse au défi de l'histoire*, Desclée de Brouwer, 1954, 12 x 18, 196 blz.

Burnham heeft in zijn bekend werk uitdrukking gegeven aan de gedachte, dat de managers de grote macht in onze gemeenschap hebben, onafhankelijk van het politieke systeem. Frisch constateert, dat lang niet alle feitelijke machthebbers managers zijn: sommige zijn departementsambtenaren, leiders van vakverenigingen, van kartels, van commissies enz. Hij noemt deze machthebbers technocraten, huldigt en prijst hun neutraal karakter en meent, dat zij voorbestemd zijn de bevoorrechte leiders der toekomstige gemeenschap te vormen als ze uit het donker in het licht gehaald worden. Ik geloof, dat dit een illusie is. Wat duidelijk getoond wordt door de manier waarop de schrijver de toekomstige status van de staat, de vakverenigingen beschrijft en door zijn afkeer van Sociaal-Economische Raden of andere leidende instituten. De wereld zal altijd erg ingewikkeld blijven en de technocraten zullen hun bescheiden rol blijven spelen, zonder dat zij de verantwoordelijkheid voor het geheel op zich behoeven te nemen. Zij moeten integendeel slechts uit het duister gehaald worden om beter door andere instanties (staat, regering, parlement, S.E.R., vakverenigingen, publieke opinie enz.) gecontroleerd te kunnen worden. P. de B.

PSYCHOLOGIE EN PEDAGOGIEK

Lilly ZARNCKE, *Das Alter als Aufgabe, Alterspsychologie als Grundlage der Altersfürsorge*, Freiburg i. Br., Lambertus-Verlag, 1957, 14 x 22, 212 blz., geb. DM 15.80.

De vele pogingen om bejaarde mensen in hun zorgen en moeilijkheden bij te staan, welke in onze dagen gedaan worden, kunnen alleen dan tot resultaten leiden, wanneer een inzicht bestaat in de problemen en een overzicht van de hulpmiddelen. Lilly ZARNCKE heeft in dit boek een eenvoudig, met echt menselijk gevoel en met wetenschappelijk inzicht samengesteld beeld gegeven van de psychologische aspecten van deze kwestie. Naast zeer waardevolle opmerkingen over inrichting en organisatie van tehuizen voor ouden van dagen, treft men er beschouwingen aan over bejaarde mensen die alleen wonen of bij familieleden verblijven. Dit boek dat de vrucht is van een ernstige en geslaagde poging om contact te vinden met bejaarde mensen, verdient de aandacht van allen die wegens een taak in de zielzorg of het maatschappelijk werk de zorg hebben voor ouden van dagen. J. Kijm

J. J. POORTMAN, *De wijsgerige projectie, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar te Leiden op Vrijdag 31 Oktober 1958*, Assen, van Gorcum & Co., 16 x 24, 20 blz., ƒ 1.50.

Voortdenkend op gedachten over projectie, die ontwikkeld zijn in de diepte-psychologie, is ten onzent een psychologie over het religieuze zonder God ontwikkeld door Sierksma. Deze gedachten heeft Poortman weer opgenomen in zijn rede bij de aanvaarding van zijn ambt als Bijzonder Hoogleraar met de opdracht om een metafysica of wijsbegeerte te onderwijzen in de geest der theosofie. Nergens beter dan in deze consequenties komt aan het licht, door welke fundamentele overtuigingen aangaande de mens en zijn wereld de dieptepsychologische opvattingen werden beïnvloed. Men mist hier het oorspronkelijk inzicht betreffende het bestaan van de mens in de wereld met de anderen. De leer over projecteren en deprojecteren wordt een nieuw kleed voor idealisme. J. Kijm

Albert GÖRRES, *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse*, München, Kösel-Verlag, 1958, 13.5 x 22, 300 blz., geb. DM 19.80.

Deze studie is zorgvuldig beperkt tot hetgeen in de titel werd aangegeven: de methode van de psychoanalyse, en de gegevens, waarop de psychoanalyse steunt en welke deze methode aan het licht brengt. Gecentreerd rond het werk van Freud is dit boek toch geen min of meer polemisch pleidooi voor of tegen psychoanalyse. De auteur heeft zich op zeldzaam evenwichtige wijze boven eenzijdigheden weten te plaatsen, en gebruik makend van inzichten uit dieptepsychologische litteratuur van verschillende oriëntatie en uit karakterologische en ontwikkelingspsychologische studies heeft hij de opvattingen van Freud naar hun mérites en in hun beperktheid belicht. Een waardevol boek, dat helpt om een gefundeerd oordeel te vormen over een belangrijk onderdeel van de psychologie. J. Kijm

Justinus KERNER, *Die Seherin von Prevorst*, Vorwort von Joachim BODAMER, Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1958, 12 x 19, 369 blz., geb. DM 12.40.

Justinus Kerner werd in 1786 geboren te Ludwigsburg in Württemberg, als vierde zoon van een bekende familie, vroeger uit Karinthië verdreven wegens haar protestants geloof, en die sindsdien verscheidene dominee's en hogere staatsbeambten onder haar leden had mogen tellen. Na de dood van zijn vader ving hij in 1804 zijn studies aan in de geneeskunde te Tübingen, haalde zijn doctoraal in 1808, en zou heel zijn leven een groot interesse bewaren voor de exacte wetenschappen. Intussen verre neef en vriend van L. Uhland voelde hij heel wat voor literatuur, en geraakte aldus bekend bij, en vertrouwd met de meest markante figuren uit de duitse romantiek. Zelf schreef hij vlot gedichten, en werd weldra beroemd om zijn humorvolle, soms enigszins wrange verhaaltrant. Hij is echter nog het meest bekend geraakt wegens zijn studies en zijn praktijk in de parapsychologie. Als kleine jongen werd hij zelf van een zware ziekte verlost door een hypnotische kuur van Gmelin, een der eerste vertegenwoordigers van het opkomend Mesmerisme. Dokter geworden bestudeerde hij zelf al de werken van F. A. Mesmer, een van de eersten om hypnose en suggestie aan te wenden bij de behandeling van zieken. Hij had reeds een boek geschreven over zijn eerste ervaringen op dat gebied: *Geschichten zweier Somnambulen* (1824), toen hij in 1826 de zwaar kranke vrouw, Friederike Hauffe in zijn huis opnam, en „magnetisch" behandelde. Uit deze ervaring is dit boek ontstaan, in 1829 uitgegeven, viermaal heruitgegeven gedurende zijn leven, dat het meest sensationele werk werd in het Duitsland van toen. Dit werk is niet alleen typerend voor het protestantse piëtisme in het Schwabenland, maar hoort tevens thuis bij de heropflakkering van het geloof in geesten en in verschijningen, waar zelfs Goethe en Kant een werk over geschreven hebben. Hij zelf zou later nog een tijdschrift uitgeven: *Magicon*, en het leven van Mesmer schrijven. Joachim Bodamer heeft een nieuwe tekst bewerkt van dit oude verhaal, waar slechts de al te tijdgebonden beschouwingen en speculaties werden geweerd. Hij heeft enkel het relaas bewaard van de feiten, zoals ze waren „mitgeteilt von Justinus Kerner", en voor moderne lezers toegankelijk gemaakt. Wij krijgen in deze bladzijden een verhaal, waar helderziendheid, droomgezichten, telekynese, telepathie, voorspellingen en de meest verscheiden vormen van parapsychologie rijkelijk voorkomen. Het tweede deel is zelfs uitsluitend gewijd aan verschijningen en contacten met afgestorvenen. Drie weken voor haar dood, op 5 augustus 1829, zag de zienster een visioen, waarin haar eigen dood voorspeld werd. Het blijft, ook na zoveel jaren, een interessant tijdsdocument.

P. van Doornik

Prof. Dr. Nic. PERQUIN, *Pedagogiek, Bezinning op het opvoedkundig verschijnsel*, Vierde, herziene druk, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1958, 15.5 x 25, 293 blz., ing. 205 B.frs., geb. 230 B.frs.

Wanneer een studie over het wezen en de zin van de opvoeding reeds haar vierde druk kent binnen het tijdperk van enkele jaren, behoeft ze geen verdere aanbeveling. *Pedagogiek* heeft zich terecht een plaats verworven in de vakliteratuur. Sinds de vorige druk in dit tijdschrift besproken werd — *Bijdragen* 14 (1953) 337-338 — heeft S. zijn inzicht op enkele punten genuanceerd en andere, nu overal aanvaarde, stellingen met minder nadruk naar voren gebracht. Ook de bibliografie werd trouw aangevuld. Uitgave en druk blijven steeds keurig.

L. Braeckmans

Op zoek naar een pedagogisch denken, Fundamentele beschouwingen over het opvoedkundig vraagstuk door het Hoogveld Instituut, Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1958, 15 x 25, 296 blz., geb. 275 B.frs.

Prof. Dr. Nic. PERQUIN, *Tien jaar wel en wee van het Hoogveld Instituut, Rede uitgesproken op 10 december 1958 bij gelegenheid van de uitgave van het boek „Op zoek naar een pedagogisch denken"*, Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1958, 16 x 24, 30 blz., ing. 25 B.frs.

Een methode zoeken en beproeven, die beantwoordt aan de eisen der pedagogiek, is een der hoofdbekommernissen geweest in het tienjarig bestaan van het Hoogveld-Instituut. Tien specialisten, waarvan het merendeel lid is van directie of wetenschappelijke staf van het H.I. maken hier deze methode publiek. In de eerste vier bijdragen wordt ze in haar algemeenheid behandeld, terwijl de volgende ons de waarde ervan laat beoordelen in verscheidene gebieden, zoals het dagelijkse leven, beroepsbepaling, gezin enz. Men betrachtte een onderzoeksmethode te construeren die zo weinig mogelijk de levende totaliteit van de pedagogische situatie verraadt. Een rekening houden met deze totaliteit is noodzakelijk wegens het normatief karakter van deze wetenschap. Hiertoe werkte het H.I. de „subjectieve" gespreksmethode uit; W. STOOP en V. J. WELTEN geven hiervan de waarde en de

werkwijze. Volgende grondideeën liggen aan deze methode ten grondslag. Ten eerste: opvoeding moet gekarakteriseerd worden, niet als een handelen doch als een leven en bestaan in een opvoedingsmilieu. Ten tweede: de opvoeding moet steeds gezien worden als een groei naar de volwassenheid. In die groei zal de vrije zelfbepaling ter sprake komen. Op deze weg schuilt o.i. het gevaar alle schuld van verkeerde groei aan de situatie toe te schrijven met de vooronderstelling dat het kind in gunstige omstandigheden positief zal ontwikkelen. Hoewel wij de zeer grote invloed van het opvoedingsmilieu graag zien benadrukt, dient toch rekening gehouden met de gevallen toestand van onze menselijke natuur; ook dit feit dient in de situatie opgenomen te worden, wat de laatste tijd vaak over het hoofd wordt gezien. Wanneer men dit gevaar kent, en er rekening mee houdt, kan men onversaagd de ingeslagen weg vervolgen.

Welke moeilijkheden, hindernissen en vreugden het H.I. ondervond op haar speurtocht om het juiste pad in het pedagogisch denken te exploreren, vertelt Prof. Perquin in zijn rede. We hebben de indruk dat hem daar het een en ander van het hart moest, doch tevens vermeerdert hij onze waardering voor deze noeste spoortrekkers. L. D. B.

Ambrose FARRELL O.P., Henry St. JOHN O.P., Dr. F. B. ELKISCH, *The Education of the Novice,* With an Introduction by Conrad PEDLER O.P., London, Blackfriars Publications, 1956, 12.5 x 18.5, X + 73 blz., ing. 12/6.

Gesteld voor gelijke problemen van zieleleiding aan moderne meisjes in oude kloosters, besloten 50 britse novicen-meesteressen samen te komen voor een gedachtenwisseling. Twee Dominikanen en een psychotherapeut werden geïnviteerd om de debatten kort in te leiden. Deze inleidingen werden naderhand gebundeld onder de vorm van zes essays, waarbij vragen omtrent het kerkelijk recht, de opvoeding van de persoon van de novicen tot gebed en geloofsleven en het noodzakelijk inzicht in hun psychologie (o.m. tegen de gevaren van een psychologische moeder-binding) worden aangesneden. Open, nuchter en eerlijk geschreven, kunnen zij ook niet-engelse zusters en geestelijke leiders interesseren. J. Kerkhofs

VARIA

Karl PFLEGER, *Nur das Mysterium tröstet,* Frankfurt a/M., Josef Knecht, 1957, 13 x 21, 305 blz., geb. DM 12.50.

K. P. is een kanunnik uit de Elzas, die regelmatig schrijft in de *„Christlicher Sonntag"*, *„Wort und Wahrheit"*, *„Hochland"* en *„Seele"*. Hij zelf schreef verschillende boeken over franse auteurs, als Leon Bloy, Ernest Hello, Simone Weil en de Duitser Peter Wust, boeken met predikaties ook en overwegingen over Kerstmis, Christus en de Kerk. Zijn mooiste boek is wel het vroeger zo succesrijke werk *Geister, die um Christus ringen*. Het interessante bij hem is natuurlijk dat hij open staat voor twee grote kulturen, de franse en de duitse, een mens is met een fijne geest en een groot hart. Dit boek heeft hij speciaal gewijd aan de levenskracht van het goddelijk heilsmysterie. Deze stof ordent hij in drie delen: de kontaktpunten van het Mysterie, als Kerstmis, het Kruis, de Dood en de Geest van Pinksteren; daarna het werken van het Mysterie in de geschiedenis, waardoor onze historie een echte Advent doormaakt, en ten slotte een religieuze mijmering over belangrijke boeken: romans van P. A. Lesort, M. Rojas, Th. Mann, literatuur van H. E. Holthusen en J. Green, kultuurfilosofie van H. Thielicke, H. Krueger, H. Weinstock en H. J. Baden, en enkele studies over de theologie van de dood. P. v. D.

Alexander RANDA, *Handbuch der Weltgeschichte. Ein Totalbild der Menschheit.* III. *Registerband,* 1. Auflage, Olten, Otto Walter, 1954-1958, 18.5 x 27, XIV blz. + 580 kol., 3 banden samen geb. 174 Zw.frs., Nieuwe uitgave in 1959, geb. 182 Zw.frs.

De bespreking van de twee banden tekst (zie *Bijdragen,* 16 (1955) 159 en 19 (1958) 228-229) heeft voldoende de nadruk gelegd niet alleen op de uitzonderlijke verdiensten van deze geschiedenis der hele mensheid, maar ook op haar originele voorstelling. De uitgever, de onvermoeibare Dr. Randa, was zichzelf en zijn werk verplicht ook een even overzichtelijke en originele registerband uit te geven. In een eerste register wordt de ganse stof — zoals trouwens in het boek in de onderverdelingen gebeurde — in vijf groepen ondergebracht: godsdienst, geestesgeschiedenis, kunst, sociaal-economische geschiedenis en politiek-militaire geschiedenis. Het staten- en stamtafelregister geeft onmiddellijk alle plaatsen aan waar b.v. over de Nederlanden gehandeld wordt, terwijl een derde een alfabetische lijst is van de verscheidene volkeren en stammen, en b.v. alle plaatsen aangeeft waar het over de Irokezen gaat. Hierop volgen de drie gebruikelijke uitvoerige alfabetische registers:

voor plaatsnamen, personen en een zaakregister. Een indrukwekkende lijst van de 168 medewerkers en hun voornaamste publicaties besluit deze registerband. Zo heeft deze meesterlijke wereldgeschiedenis met haar volheid van rijke gegevens ten zeerste aan bruikbaarheid gewonnen. Van dit werk verschijnt op het ogenblik een nederlandse vertaling, of beter bewerking in vijf grote delen, waarvan reeds drie verschenen zijn, bij De Bezige Bij en de Standaard-Boekhandel. Ook een italiaanse vertaling is ter perse, onderhandelingen zijn begonnen voor andere vertalingen, zoals een indonesische en een franse, en intussen verschijnt een tweede nagenoeg ongewijzigde druk van de duitse tekst. Dit alles duidt voldoende op de eminente waarde van dit merkwaardig opus.

M. Dierickx

C. M. Bowra, *The Greek Experience, (The History of Civilisation, 1)*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1957, 16 x 25, XIV + 211 blz. + 64 blz. met platen, geb. 36/.

Wie in dit boek een historiografie van de griekse cultuur zoekt, zal het reeds na de inleidende bladzijde ontgoocheld sluiten. De auteur heeft geen geschiedenis van oud-Griekenland geschreven, noch een politieke, noch een literaire geschiedenis, noch de geschiedenis der plastische kunst. Veeleer veronderstelt hij de kennis ervan bij zijn lezers om ze door algemener beschouwingen, met het innerlijke leven van de oude Grieken in contact te brengen. Langs verschillende wegen benadert hij dat: de heroïsche levensbeschouwing, de godsdienst, staats- en privéleven, opvattingen over goed en geluk, de mythen, de poëzie, de kunstopvattingen en het intellectueel leven. Wetenschappelijke problematiek en polemiek zijn met opzet terzijde gelaten om des te gaver het beeld van de griekse beschaving voor het oog van de lezer op te roepen. Met esthetische verfijning laat de schrijver de griekse schoonheid zelf spreken. De eruditie van de auteur is zo bescheiden dat ze zich doet vergeten. De aangehaalde teksten, kunstig vertaald, sluiten zo natuurlijk bij de tekst aan, dat het boek schijnt te delen in de schoonheid waarover het spreekt.

Heeft de schrijver echter zijn doel bereikt? Wij zijn er niet van overtuigd. Zijn informatie is quasi-uitsluitend artistiek en zelfs grotendeels literair. Literaire bronnen zijn inderdaad de best bereikbare en ze zijn hier met onbetwistbare vaardigheid verwerkt. Ze zijn echter niet voldoende om het beeld van een beschaving te geven, daar ze meestal een wereld weerspiegelen waar het gewone volk geen toegang toe heeft, of waar het althans geen rol in speelt. De kunst geeft trouwens niet steeds een onvervormd beeld van de werkelijkheid. Wie kan b.v. beweren, de griekse godsdienstigheid te doorgronden, als hij alleen steunt op de teksten der dichters en enkele kunstvoorwerpen? Uiteindelijk moeten we dus besluiten dat dit boek, al geeft het ons onschatbare inzichten in de griekse literatuur en beeldende kunst, ons toch de griekse ziel slechts gedeeltelijk leert kennen. Tenslotte betreuren wij, dat de schrijver de griekse religiositeit niet beter begrepen heeft. „Zij wisten dat de mens geen god was of kon zijn, en zij waren er tevreden mee en trots, dat hij zijn eigen grootheid moest vinden en bereid zijn, ervoor te leven en te sterven" (p. 202). Ons lijkt de Griek niet zo levenslustig en trots diesseitig te zijn geweest. De stille weemoed van zovele monumenten en het pessimisme van talloze teksten, te beginnen met Homerus, wijzen op een authentieke godsdienstigheid, die zijn menselijkheid slechts edeler maakt.

F. Van Ommeslaeghe

S. A. Andrejewskij, *Das Buch vom Tode (Kniga o smerti), Ein Tagebuch aus der Zeit der letzten Zaren*, Uebersetzt und bearbeitet von Ilona Koenig, Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1958, 12 x 19.5, 384 blz., geb. DM 14.80.

S. A. Andrejewskij leefde in de tijd van Alexander II, Alexander III en bij het begin van de regering van Nikolaas II. Hij was een bekend advokaat uit St. Petersburg. Hij was een der eersten om Dostojewskij te ontdekken, en te vermoeden welke mogelijkheden de toen pas opkomende filmkunst in zich droeg. Hij deed aan literaire kritiek, was een gevierd redenaar, en dichter op zijn uren. Dit boek is een soort autobiografie, met het spontane, het kinderlijk oprechte en het rommelige van een echte Rus. Het probleem van de mens had hem werkelijk aangegrepen, de tragiek en het geheim van zijn noodlot, zoals het zich voor alles openbaart in de dood. In sommige delen verhaalt hij over niets anders dan sterfgevallen, begrafenissen en kerkhoven. Sceptisch in geloofszaken, en niet zo kerkelijk, als de liberale burgerij van zijn tijd, stond hij evenwel weigerig tegenover elke vorm van atheïstisch positivisme. Zijn liefde tot de natuur en het heelal doet soms denken aan een pantheïst, al zal hij wel nooit verzaakt hebben aan het geloof in een persoonlijke God. Maar over de drempel van het mysterie is hij nooit geraakt. Tevens uiterst interessant als tijdsdocument.

P. van Doornik

Niels von Holst, *Moderne Kunst und sichtbare Welt, (Verständliche Wissenschaft, 65)*, Berlin, Springer Verlag, 1957, 12 x 16, 131 blz., geb. DM 7.80.

Vele dingen wijzen er op, dat de niet-figuratieve kunst wellicht over haar hoogtepunt heen is, of althans niet meer de hedendaagse artistieke visie domineert. Een terugkeer naar de concrete verschijningsvormen der zichtbare wereld begint zich hoe langer hoe meer af te tekenen. „Die jungen Künstler nehmen die sichtbare Welt wieder ernst", en niet alleen de jonge, ook de oudere als Braque en Picasso, zoals uit hun allerlaatste werken blijkt. De technoïde compositie van stadsbeelden en landschappen wijkt voor een meer organisch beeld, de menselijke gestalte verschijnt weer in haar volle plasticiteit, het louter functionalisme der architectuur zoekt zichzelf in warmer structuren te overtreffen, en het nihilisme en miserabilisme, dat heel wat moderne schilders geïnspireerd heeft, begint zijn attractie te verliezen tegenover een nieuwe levensspontaneïteit. Dit is zo wat de opvatting welke N. v. H. in dit voortreffelijk en bovendien goed geïllustreerd essay uiteenzet en verdedigt. Men zou nochtans de auteur totaal verkeerd begrijpen indien men hierin enige depreciëring der niet-figuratieve kunst zou willen zien. Het is immers grotendeels deze kunst die de artistieke visie gezuiverd en vernieuwd heeft, en ten slotte een nieuwe ontdekking van de zichtbare wereld mogelijk heeft gemaakt. Intussen, constateert N. v. H., wordt deze nieuwe strekking reeds duidelijk door het gevaar van neo-realistische banaliteit en van objectivistisch materialisme bedreigd.

L. Vander Kerken

Der Grosse Brockhaus, 16. Aufl., Band XII, Unk-ZZ, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1958, 16 x 24, 775 blz., Ganzleinen DM 45.—, Halbleder DM 52.—.

Met het verschijnen van de 12de band van de Brockhaus, is ook deze encyclopedie weer afgesloten. En men moet wel op een traditie kunnen bogen van een halve eeuw, waarin de Brockhaus nu haar 16de uitgave beleeft, om in een tijdsbestek van 6 jaar een dergelijke arbeid tot stand te brengen. Maar degene die geduldig ieder jaar 2 delen van deze encyclopedie in zijn boekenkast heeft kunnen zetten, zal er nu jaren lang genoegen van beleven. 12 banden met ongeveer 145000 trefwoorden behandeld op 9300 kolommen, met 30.000 afbeeldingen, kaarten en plattegronden in de tekst en nog 800 afzonderlijke fotopagina's, waarvan vele in kleur, moeten wel een nuttig werkinstrument verschaffen. Deze encyclopedie is werkelijk afgestemd op het moderne weten en behalve vele nieuwe trefwoorden is de behandeling der onderwerpen en de litteratuuropgave wat men noemt: bij. En zoals ik al dikwijls heb opgemerkt: ook de katholieke vorser zal deze encyclopedie gaarne gebruiken, omdat ook aan de „Roomsche Saeck" volledig recht is gedaan.

P. Grootens

The World of Learning 1958-59, London, Europa Publications Ltd. (56 Bloomsbury Street, W.C. 1), [9]1958, 20 x 25, XIII + 1139 blz., 6/10/-.

Opzet en indeling van deze 9de uitgave zijn gelijk gebleven aan die van de voorafgaande jaarlijkse delen; de omvang is echter in de loop van deze negen jaar belangrijk toegenomen. Dit ligt enerzijds aan de oprichting van veel nieuwe universiteiten, hogescholen en andere wetenschappelijke instituten, vooral in weinig ontwikkelde landen: anderzijds aan de steeds snellere ontwikkeling van het natuurwetenschappelijk en technisch onderzoek in de verschillende landen. Wanneer in alle onderdelen van het boek dezelfde mate van volledigheid betracht had kunnen worden, zou het waarschijnlijk nog eens zo dik zijn geworden; de samenstellers hebben moeten werken met de gegevens die zij konden bemachtigen. In ieder geval vindt men hier een overvloed van informatie die moeilijk elders te vinden is en het werk kan dan ook op geen enkele wetenschappelijke bibliotheek gemist worden.

P. A.

Johannes Herrig, *Der Geist gibt Zeugnis, Der dunkle Glaube ist Licht*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1959, 14 x 22, 132 blz., geb. DM 7.80.

Aurelius Augustinus, *Der Lehrer, De magistro liber unus*, übers. von Carl Johann Perl, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1959, 14 x 22, 102 blz., ing. DM 5.—, geb. DM 7.40.

Prof. Dr. N. A. Luyten O.P., *Universität und Weltanschauung, (Freiburg Universitätsreden, Neue Folge, 25)*, Freiburg in der Schweiz, Universitätsverlag, 1958, 15 x 22.5, 42 blz., 4.50 Zw.frs.

Mark Tennien, *De leugen daalt over China*, („*De Zonnewijzer*"-reeks), vert. van Hein ten Berge, Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, z.j., 11 x 18, 251 blz.

ZU FICHTES DENKENTWICKLUNG

EIN PROBLEMGESCHICHTLICHER DURCHBLICK [1]

Der deutsche Idealismus bildet einen Höhepunkt neuzeitlicher Philosophie; man kann an ihm nicht vorübergehen. Er steht darum immer noch und, wie uns scheinen möchte, wieder mit wachsender Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit im Hintergrund der philosophischen Problematik der Gegenwart, so wenig idealistisch der Grundzug heutigen Denkens auch sein mag. Dennoch kann man immer noch von einem „unbekannten Idealismus" sprechen. Ich meine damit nicht so sehr Inhalte und Denkmotive des deutschen Idealismus, die der philosophiegeschichtlichen Forschung noch völlig verborgen und unbekannt geblieben sind. Ich meine vielmehr all das, was im traditionellen, eigentlich geschichtsmächtig gewordenen und heute noch wirksamen Gesamtbild des deutschen Idealismus fehlt, übersehen oder unterschlagen wurde. Und das ist viel, sehr viel und sehr zum Schaden eines geschichtlich treuen und sachlich richtigen Gesamtbildes vom deutschen Idealismus, sehr zum Schaden auch einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem Gedankengut des deutschen Idealismus im Geiste der christlichen Metaphysik.

Denn es steht fest, daß das Gesamtbild und die Gesamtbewertung des deutschen Idealismus, wie sie in den klassischen philosophiegeschichtlichen Werken des 19. Jahrhunderts [2]) geprägt wurden, wie sie etwa noch der sogenannten Hegelrenaissance der 20er und 30er Jahre durchaus zugrunde lagen und in dem ansonsten sehr wertvollen und geistvollen Werk von Richard KRONER [3]) den schärfsten Ausdruck fanden, im ganzen doch sehr einseitig und darum unzutreffend sind. Diese klassisch gewordene Deutung des deutschen Idealismus besteht im Grundprinzip darin, daß die ganze Denkbewegung von KANT über FICHTE und SCHELLING geradlinig auf HEGEL hin gesehen und gewertet wurde. HEGEL ist demnach der absolute Kulminationspunkt des deutschen Idealismus, in dem seine Vorläufer ihre endgültige und vollkommene „Aufhebung" erfahren: im absoluten System. Daran ist zwar richtig, daß HEGEL und nur er zum repräsentativen Systematiker des deutschen Idealismus geworden ist, und daß sein geistiger Ein-

---

[1]) Als Vortrag gehalten an der Philosophischen Fakultät S.J. Berchmanianum in Nimwegen am 21. März 1959. Der Inhalt des Vortrags überschneidet sich zum Teil mit meinem Artikel „Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes": ZkTh 79 (1957) 257-303. Hier wird jedoch versucht, die Zentralpunkte der gesamten Denkentwicklung FICHTES, nicht allein seiner Gotteslehre, in gedrängtem Durchblick aufzuzeigen.

[2]) So etwa J. A. ERDMANN, K. FISCHER, F. UEBERWEG u.a.

[3]) R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde, Tübingen 1921/24, behandelt FICHTE und SCHELLING überhaupt nur im Hinblick auf HEGEL und übergeht völlig ihre spätere Fortentwicklung.

fluß auf die Nachwelt FICHTE und SCHELLING, vor allem den späten FICHTE und den späten SCHELLING weit überbietet, die ja beide nicht mehr zur vollen geschichtlichen Auswirkung gekommen sind. Wenn wir also die traditionelle Deutung des deutschen Idealismus berichtigen und ergänzen wollen, soll damit weder die denkerische Leistung Hegels herabgesetzt, noch sein geistesgeschichtlich ungeheuerer Einfluß bestritten werden. Wohl aber wollen wir uns dagegen wenden, daß man den deutschen Idealismus identisch setzt mit HEGEL oder ihn auch einfach kulminieren läßt in HEGEL. Dies wäre sachlich und geschichtlich unrichtig.

Denn aus dieser traditionellen Sichtweise folgt, daß FICHTE und SCHELLING nur noch als Vorläufer HEGELS erscheinen. Ihr Denken wird nur so weit beachtet und ernst genommen, als es sich einer geraden Entwicklungslinie auf HEGEL hin einordnen und unterordnen läßt. Es wird aber übergangen oder verschwiegen, wenigstens nicht mehr ernst genommen, soweit es sich dieser Entwicklungslinie nich mehr einordnet und in HEGELS System nicht „aufgehoben" wurde.

Daraus folgt weiter und konkreter, daß man FICHTE üblicherweise nur bis zu dem Zeitpunkt beachtet, an dem SCHELLING bei ihm anknüpft und über ihn hinausgeht, das heißt aber, daß nur die Frühschriften FICHTES aus der Periode der ersten Wissenschaftslehre von 1794 bis zum Atheismusstreit von 1798/99 Interesse finden, alles Spätere aber bis zum Tode FICHTES 1814 mehr oder weniger unbekannt und unbeachtet bleibt, obwohl FICHTES Denkentwicklung seit 1800 ein überaus tiefes und reiches philosophisches Ringen offenbart, in welchem er über die ersten Ansätze des subjektiven Idealismus weit hinauswächst.

Vielleicht noch krasser liegen die Dinge bei SCHELLING. Wird auch sein Denken der geradlinigen Entwicklung auf HEGEL hin untergeordnet, so folgt daraus, daß man wieder nur die Frühschriften aufnimmt, in denen SCHELLING, von FICHTE herkommend und über ihn hinausgehend, die Identitätsphilosophie gestaltet, also die Schriften von 1795 bis höchstens 1806 (da SCHELLING erst 31 Jahre zählt); und wieder bleibt alles Weitere mehr oder weniger unbekannt und unbeachtet, obwohl es sich hier um ein denkerisches Ringen handelt, das ein langes halbes Jahrhundert erfüllt: bis zu SCHELLINGS Tod 1854.

Dazu kommt inhaltlich, daß HEGEL selbst, in dem man FICHTE und SCHELLING aufgehoben glaubte, vielfach sehr einseitig gesehen und gewertet wurde, nämlich in einem pantheistischen, wenn nicht gar atheistischen Sinne — eine Sicht der Philosophie HEGELS, die uns heute immer fragwürdiger wird. Und so entsteht der Eindruck, daß man es im ganzen deutschen Idealismus mit der schrittweisen und folgerichtigen Ausbildung eines monistisch-pantheistischen Denkens zu tun habe, das in HEGEL seinen letzten und vollkommensten Ausdruck fand. Nun ist zwar unbestreitbar, daß ein gewisser monistisch-pantheistischer Zug, vor allem durch den nachhaltigen Einfluß SPINOZAS, den ganzen deutschen Idealismus durchzieht und niemals restlos überwunden wurde. Aber ebenso richtig ist, daß — nicht minder deutlich und ausdrücklich — ein christlich-theistischer Zug durch den deutschen

Idealismus geht. Es ist, so könnte man fast sagen, ein einziges Ringen um eine neue christliche Philosophie, ein Ringen allerdings, das sein Ziel nie ganz erreichen durfte.

Hier aber ist es seltsam und auffallend, daß bei FICHTE und SCHELLING, so groß die Unterschiede zwischen ihnen auch sein mögen, im ganzen eine ähnliche Entwicklung vorliegt. Beide haben gegenüber dem Denkansatz ihrer Jugend einen sehr tiefgreifenden Wandel und Umbruch erlebt, der sich in beiden Fällen relativ scharf datieren läßt: Bei FICHTE liegt er um das Jahr 1800, also unmittelbar nach dem Atheismusstreit; durch die geistige Erschütterung dieser Jahre wird sich FICHTE der wesenhaften Grenzen seines bisherigen Systems bewußt, neue Dimensionen öffnen sich seinem Denken, und von da an wird die Frage nach Gott, dem absoluten Sein, immer ausdrücklicher und ausschließlicher zur einzigen zentralen Frage seiner Philosophie, die sich nun als Metaphysik und Ontologie [4]) versteht. Bei SCHELLING liegt der Wandel um das Jahr 1806; es ist das Jahr, in dem es zum endgültigen, nie mehr ausgeheilten Bruch mit HEGEL kommt, zugleich das Jahr, in dem SCHELLING nach München zieht, sich dort im Kreise der Romantiker aus ganzer Seele dem Christentum und der Theosophie zuwendet, um von da an bis an sein Lebensende um eine christliche Philosophie zu ringen, in welcher der ganze Idealismus aufgehoben werden sollte.

Doch müssen wir zuvor bei FICHTE bleiben und versuchen, ohne freilich die Tiefe seiner Problematik und den Reichtum seiner Denkmotive erschöpfen zu können, in einigen wesentlichen Grundzügen seine geistige Entwicklung nachzuzeichnen.

1.

Gehen wir vom *Problemansatz* aus, der von KANT her dem deutschen Idealismus geschichtlich vorgegeben war: Bei KANT war die menschliche Erkenntnis in ihrer wesentlichen Subjekt-Objekt-Relation zum Problem geworden. Die Frage nach der Möglichkeit der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt kann nicht mit dem naiven Realismus einer „dogmatischen Metaphysik" — wie KANT und seine Nachfahren gerne sagten — vom Objekt her beantwortet werden, also durch Rückführung der Zweiheit auf den einen Pol der Beziehung: das Objekt. Denn das Objekt ist niemals rein und unmittelbar „an sich", sondern immer nur „für mich", als Objekt eines Subjekts, gegeben. Vom Subjekt, vom Ich, kann nicht abstrahiert werden, wie FICHTE immer wieder betont.

So hat schon KANT versucht, den umgekehrten Weg vorzugehen, nicht das Subjekt vom Objekt, sondern das Objekt vom Subjekt her zu verstehen und zu bestimmen. Als endliches Subjekt ist dieses aber auf Erfahrung angewiesen, es kann seinen Gegenstand nicht als „Ding an sich", sondern nur als „Erscheinung für mich" bestimmen. So kommt KANT, es sei hier nur angedeutet, zu der doppelten Beschränkung der Erkenntnis auf den Raum der bloßen Erfahrung und der bloßen Erscheinung.

---

4) Vgl. FICHTE *WW* V 416; wir zitieren nach FICHTES Sämtlichen Werken, hsg. von I. H. FICHTE, Berlin 1845/46.

Das Grundproblem, vor das sich die folgenden Denker des deutschen Idealismus gestellt sahen, war nun, die Kantische Selbstbeschränkung der Erkenntnis wieder zu überwinden und den absoluten Horizont der Erkenntnis wieder zu gewinnen, das 'absolute Wissen', wie es von FICHTE bis HEGEL heißen wird. Aber das war nach KANT nur noch durch den Rückgang in die transzendentale Subjektivität möglich, jedoch nur dann, wenn das Subjekt, das sich in der endlichen Subjekt-Objekt-Relation vorfindet, sich selbst als ein endliches Subjekt übersteigt, wenn es also über die endliche Subjekt-Objekt-Relation selbst hinausragt oder hinauszugreifen vermag und des Absoluten inne wird, das dieser Entgegensetzung vorausliegt und die Beziehung begründend ermöglicht. Es handelt sich also im ganzen deutschen Idealismus wesentlich darum, die endliche Subjekt-Objekt-Beziehung zu übersteigen und den absoluten Einheitspunkt und Ursprungsgrund zu erreichen, von dem her die Zweiheit von Subjekt und Objekt in ihrer Beziehung a priori einsichtig werden kann und von dem her die gesamte Wirklichkeit a priori begriffen, in einem System des absoluten Wissens a priori deduziert und konstruiert werden kann.

Und nun setzt dieses dramatische Ringen ein, das Absolute zu erreichen und als Prinzip der Deduktion in den Griff zu bekommen. FICHTE machte den ersten Versuch: Für ihn ist das Ich, das in der intellektuellen Selbstanschauung sich selbst weiß und wissend sich selbst setzt, auch selbst das Absolute: als absolutes Ich oder absolutes Subjekt. Zwar ist dieses Ich, dem Problemansatz zufolge, schon durchaus als absolute „Identität des Subjekts und Objekts" gemeint. Schon in der Wissenschaftslehre von 1794 taucht die Formulierung „Subjekt-Objekt" auf[5], die später bei SCHELLING große Bedeutung bekommen sollte. Aber dieses Absolute ist als absolutes Ich oder absolutes Subjekt eben doch wieder eine ichhafte oder subjektive Größe. So wird also die Subjekt-Objekt-Beziehung doch nicht wirklich überstiegen, sondern nur auf den einen Pol der Zweiheit zurückgeführt: das Subjekt; der andere Pol der Beziehung: das Objekt, wird folgerichtig jeder Eigenständigkeit beraubt, es wird aufgehoben zu einem im Ich und für das Ich gesetzten Nicht-Ich.

Schon der erste Schritt SCHELLINGS über FICHTE hinaus wird gerade darin bestehen, daß er von neuem — in einem zweiten Anlauf — die Subjekt-Objekt-Relation wirklich zu übersteigen sucht, ohne wieder in die Subjektivität zurückzufallen, wie es FICHTE getan hatte. Und SCHELLING wird darum das Absolute nun auch wirklich radikal aus der Subjektivität heraussetzen und ihr voraussetzen, er wird es als die absolute Identität ansetzen, die jeder Differenzierung vorausliegt und darum die absolute Indifferenz von Subjektivität und Objektivität, Idealität und Realität ist: absolutes Subjekt-Objekt.

2.

Aber bleiben wir zuvor bei FICHTE, um das Anliegen seiner *Frühphilosophie* von hier aus zu verstehen. Das System der Wissenschaftslehre von

[5]) Vgl. *WW* I 98.

1794 geht, wie bekannt, von der zweifachen Setzung aus: der Setzung des Ich und der Entgegensetzung des Nicht-Ich. Von da her wird alles Weitere dialektisch abgeleitet. Was eigentlich damit gemeint ist, läßt sich in zwei Denkprinzipien ausdrücken, die zwar bei FICHTE nie ausdrücklich formuliert werden, aber sehr deutlich seinem Denken zu Grunde liegen. Wir können sie das Prinzip des Bewußtseins und das Prinzip der Vermittlung nennen. Was ist damit gemeint?

Das erste meint dies: Alles, was ich denke oder auf welche Art auch immer im Bewußtsein habe, ist mein Bewußtseinsinhalt und als solcher durch mein Bewußtsein bedingt und gesetzt. Ich kann es nur wissen, insofern es mir bewußt ist. Insofern es mir aber bewußt ist, ist es schon durch mein Bewußtsein bedingt: ist es „für mich". Wenn ich es als eine dem Bewußtsein vorgängige Bedingung des Bewußtseins denke, etwa als „Ding an sich", so denke ich es schon, mache ich es schon zum Gegenstand meines Bewußtseins, erfahre es als bedingt durch mein Bewußtsein, hebe es also schon in seinem unbedingten „An-sich-sein" auf und mache es zu einem bedingten „Für-mich-sein". Das einzig Unbedingte in all unserem Wissen ist darum allein das Bewußtsein selbst: das Ich als Bedingung aller gegenständlichen Inhalte des Bewußtseins. Darin liegt nach FICHTE der wesentliche Unterschied zwischen dem kritischen und dem dogmatischen Denken: „Im kritischen System ist das Ding das im Ich Gesetzte. Im dogmatischen dasjenige, worin das Ich gesetzt ist: Der Kritizismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatismus transzendent, weil er noch über das Ich hinausgeht" [6]). Gerade das wird später zum Problem werden, zur Frage, um die der Streit zwischen FICHTE und dem jungen SCHELLING gehen wird: ob über das Ich noch hinausgegangen werden kann. Es ist die Frage, um die FICHTE selbst jahrelang leidenschaftlich ringt, bis auch er über das Ich hinausgeht zum absoluten Sein. In der Frühphilosophie FICHTES gilt aber als erstes Prinzip: Ueber das Ich kann nicht hinausgegangen werden. Es ist für mich das Absolute selbst: absolutes Ich, absolutes Bewußtsein. Dies ist das „Prinzip des Bewußtseins" oder genauer, das „Prinzip der Bewußtseinsimmanenz", das erste Grundprinzip des subjektiven Idealismus [7]).

Aber wie kann FICHTE von hier aus überhaupt etwas anderes im Bewußtsein erklären: gegenständliche Inhalte, die in unserem Bewußtsein stehen? Antwort darauf gibt ein zweites Prinzip, das nicht nur für FICHTE, sondern für den ganzen deutschen Idealismus von grundlegender Bedeutung ist, und das wir das „Prinzip der Vermittlung" nennen möchten. Der Begriff „Vermittlung" findet sich zwar bei FICHTE noch nicht, taucht aber schon bei SCHELLING in diesem Sinne auf und wird bei HEGEL zu einem Grundbegriff der Dialektik. Gemeint ist damit, daß sich das Bewußtsein wesentlich in anderem und durch anderes hindurch „vermitteln" muß, um zu sich selbst zu kommen; daß also immer nur im Wissen um anderes Be-

---

6) *WW* I 119 f.

7) Zur Kritik des Immanenzprinzips vgl. besonders C. OTTAVIANO, *Kritik des Idealismus*, deutsch von H. LEISEGANG, 2. Aufl. Münster 1956.

wußtsein möglich ist; das heißt, Bewußtsein setzt die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt voraus: von Ich und Nicht-Ich.

Wenn es im ganzen deutschen Idealismus darum geht, das empirische Bewußtsein mit seiner Subjekt-Objekt-Zweiheit zu übersteigen und aus einer übergeordneten Einheit zu erklären und abzuleiten, so kann dieses absolut Erste und Eine grundsätzlich noch nicht ein bewußtes und denkendes Wesen, etwa ein persönlicher Gott sein, weil Bewußtsein und Persönlichkeit schon die Zweiheit von Subjekt und Objekt voraussetzen, also Endlichkeit voraussetzen. Es kann nur ein unbewußtes oder vorbewußtes Absolutum sein, das sich erst im endlichen Geist, im endlichen Ich, das durch das Nicht-Ich beschränkt ist, zu Bewußtsein und Persönlichkeit vermitteln kann, also erst im endlichen Geist des Menschen bewußt zu sich selbst kommen kann. Darin liegt aber für FICHTE der Grund dafür, daß sich das Ich ein Nicht-Ich entgegensetzen muß, um sich in der Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich zum endlichen, empirischen Ich zu beschränken und durch das Nicht-Ich zum Bewußtsein zu vermitteln und überdies — dieser Gedanke kommt bei FICHTE noch wesentlich hinzu — um in dieser Entgegensetzung die Möglichkeit sittlichen Handelns zu gewinnen.

Es wäre verlockend, schon hier mit einer kritischen Reflexion einzusetzen, die wir jedoch auf ein paar kurze Bemerkungen beschränken wollen. Der wesentlichste und positivste Schritt FICHTES über KANT hinaus besteht unbestreitbar darin, daß er das Ich im aktuellen Vollzug neu entdeckt hat. KANT hatte das Ich (die transzendentale Apperzeption des reinen „Ich denke") immer nur in seiner formalen, formal bedingenden und bestimmenden Funktion am jeweiligen Gegenstand gesehen, nicht aber in seiner eigenen Realität und Aktualität des Denkvollzugs. Darum gibt es für KANT auch im Bewußtsein nicht eigentlich eine Erfahrung von „An-sich-sein". FICHTE dagegen erkennt das Ich in seinem aktuellen Vollzug. Das Ich ist für FICHTE das im aktuellen Vollzug sich setzende und sich wissende Ich: Es ist Tathandlung, Ich im Vollzug. Deshalb gibt es für FICHTE das „Ich an sich" [8]) im Sinne der absoluten Realität des Vollzugs. Hier wäre der Ansatz für die Einsicht, daß Wissen überhaupt immer und notwendig Wissen um Sein ist, Wissen um Sein aber immer und notwendig An-sich-sein meint. Denn durch die Identität von Sein und Wissen im Vollzug ist der Horizont des Wissens als der Horizont des Seins im Sinne des „An-sich-Seins" gesetzt, und damit von Anfang an der vermeintliche Innenraum der transzendentalen Subjektivität überstiegen — weil wir immer schon beim Sein sind.

Das Prinzip der Vermittlung aber hat sicher einen tiefen und echten Sinn. Gilt es jedoch nicht wesentlich für den endlichen Geist, weil und insofern er endlich ist? Soll er sich selbst wissen, so muß er sich als endlichen wissen, als einen, der „ist", aber nicht alles, nicht das Sein überhaupt und im ganzen ist. Das kann er aber nur wissen, wenn er um anderes weiß, von

---

[8]) Vgl. *WW* I 427.

dem er sich abhebt als von etwas, was ist, aber nicht er selbst ist, sondern ihm begrenzend gegenübersteht. So ist das Wissen um anderes Bedingung der Möglichkeit des Wissens um mich selbst, Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins, aber wesentlich eines endlichen Geistes. Das Gesetz der Vermittlung gilt also für den endlichen Geist als einen endlichen, nicht aber ohne weiteres für Geist überhaupt, und darum nicht ohne weiteres für den göttlichen Geist, der in absoluter Identität von Sein und Wissen bei sich selbst ist.

3.

Doch müssen wir die *Entwicklung* FICHTES weiter verfolgen. In seinem Denken vollzieht sich nämlich schon bald ein Durchbruch und zwar wesentlich als Durchbruch durch das Prinzip der Bewußtseinsimmanenz. FICHTE übersteigt den Innenraum der Subjektivität in zwei Dimensionen: im Durchbruch zum Du und zu Gott.

Schon in der ersten Periode seines Denkens — in der „Grundlage des Naturrechts" von 1796 und dem „System der Sittenlehre" von 1798 — erkennt FICHTE, daß zur Begründung von Recht und Sittlichkeit das Verhältnis von Mensch zu Mensch, vom Ich zum Du, von fundamentaler Bedeutung ist: also die Gemeinschaft, in der uns andere, aber gleichartige und gleichwertige Wesen, andere Vernunftwesen oder Freiheitswesen, wie FICHTE gern sagt, begegnen. Im Bereich des Nicht-Ich finden wir nicht nur Dinge, Gegenstände, vor, sondern auch und vor allem andere Menschen, mit denen wir in Gemeinschaft stehen, in geistigem Kontakt verbunden sind, zusammenleben und zusammenwirken. Das ist eine fundamentale Erscheinung der menschlichen Erfahrung. Und FICHTE macht — in den beiden genannten Werken — sogar den Versuch, aus dem Wesen des endlichen Geistes als eines endlichen Vernunft- und Freiheitswesens, die Notwendigkeit einer Mehrheit von Menschen abzuleiten. Hier steht der treffende Satz: „Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch...... sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein" [9]). Man muß anerkennen, daß FICHTE damit etwas außerordentlich Wichtiges gesehen hat, und eigentlich als erster in der ganzen Geschichte der Philosophie ausdrücklich gesehen hat. Wenn wir etwa — abgesehen von der antiken und mittelalterlichen Philosophie — etwa an DESCARTES, SPINOZA, HUME oder auch KANT denken, so war doch die ganze Erkenntnisfrage immer nur eine Frage nach der gegenständlichen Erkenntnis, genauer: nach der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Die Fragen nach dem Verhältnis zum anderen Menschen und nach der Erkenntnis des anderen Menschen als eines personalen Du waren überhaupt noch nicht gestellt. Das geschieht zum ersten Male bei FICHTE. Und das ist gerade seltsam: Denn in FICHTES System der frühen Wissenschaftslehre hat diese Einsicht eigentlich gar keinen Platz. Aber FICHTE merkt das, wie es scheint, zunächst gar nicht; er merkt noch nicht,

[9]) *WW* III 39.

daß damit die Prinzipien der Wissenschaftslehre eigentlich schon durchbrochen sind. Und er stellt gar nicht die Frage, ob der andere Mensch vielleicht auch nur „für mich" ist als ein im Ich gesetztes Nicht-Ich. Er setzt vielmehr fraglos und selbstverständlich voraus, daß mir im anderen Menschen ein anderes, mit gleichwertiges, an-sich-seiendes, geistig-personales Ich begegnet. Erst einige Jahre später wird ihm auch das zum Problem: in der „Bestimmung des Menschen" von 1800 [10]). Wohl aber stellte FICHTE schon hier die Frage, wie diese Geistwesen in Verbindung miteinander treten können, wie sie aufeinander einwirken, eine Gemeinschaft, ein „Reich der Geister" bilden können. Die nächstliegende, nämlich für eine realistische Weltansicht nächstliegende Antwort darauf scheidet für FICHTE aus: daß die Geistwesen über das Medium der materiellen Welt und der Sinnlichkeit aufeinander einwirken und voneinander erfahren können. FICHTE muß darum eine andere Lösung suchen und gibt nacheinander zwei Antworten auf diese Frage.

Die erste Antwort — schon im Naturrecht — greift zurück auf die prästabilierte Harmonie von LEIBNIZ: Ohne daß die Geistwesen wirklich aufeinander einwirken, besteht von vornherein völlige Uebereinstimmung, Parallelität ihrer Weltvorstellungen, sodaß sie sich in einer gemeinsamen Erscheinungswelt vorfinden und darin miteinander verbunden sind. Gegen diese Lösung, die FICHTE selbst nie ganz befriedigen konnte, bestehen aber — gerade von ihm her — zwei große Schwierigkeiten: Die prästabilierte Harmonie setzt die Notwendigkeit alles Geschehens voraus, eine notwendige Ordnung, in der für freies Handeln kein Platz mehr ist. Nun ist aber für FICHTE die Freiheit des sittlichen Handelns unbedingt gültiger Ausgangspunkt. Also versucht er, die prästabilierte Harmonie mit der Freiheit in Einklang zu bringen und sie nicht in einer „Ordnung aus Notwendigkeit", sondern in einer „Ordnung aus Freiheit" zu begründen [11]), was aber nicht befriedigend gelingen kann. Die zweite Schwierigkeit liegt darin, daß die prästabilierte Harmonie ein planendes Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes voraussetzt, daß sie also einen persönlichen, allwissenden und allmächtigen Gott voraussetzt, den es jedoch für FICHTE nicht gibt — oder noch nicht gibt: Denn wir werden gleich sehen, wie sich hier sein Denken wandeln wird. Wie kann aber ohne einen planenden Gott eine prästabilierte Harmonie aufrecht erhalten werden? Wie ist also die Gemeinsamkeit der Geistwesen zu erklären? Ist sie vielleicht doch aus Gott zu erklären?

So gibt FICHTE später — in der „Bestimmung des Menschen" von 1800 — eine zweite Antwort, die sehr überraschend ist, eine Antwort von Gott her, der jetzt als der „unendliche Wille" [12]) und als der „Vater der Geister" [13])

---

[10]) *WW* II 259 ff.

[11]) *WW* IV 226 ff.

[12]) *WW* II 299.

[13]) *WW* II 309; an anderen Stellen wird Gott in der „Bestimmung des Menschen" angesprochen als der „ewige Wille" (II 303) und als der „erhabene lebendige Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfasst" (II 303).

erscheint. Es besteht nicht die starre Notwendigkeit einer prästabilierten Harmonie, sondern Freiheit menschlichen Wollens und Handelns. Aber dieses Wollen und Wirken der Menschen geht nicht direkt von einem zum anderen, sondern wirkt zurück auf Gott, der unsere Gedanken, Gesinnungen und Entscheidungen kennt und aus dieser Einsicht in anderen Menschen entsprechende Wirkungen hervorruft: Nur über Gott, unseren gemeinsamen Lebensgrund, unsere Lebenseinheit, wirken die endlichen Geister aufeinander — wie FICHTE ausdrücklich sagt: „Nicht unmittelbar von dir zu mir und von mir zu dir strömt die Erkenntnis, die wir voneinander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzordnung abgesondert. Nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir voneinander; nur in ihr erkennen wir einander und wirken wir aufeinander" [14]).

4.

Damit stehen wir schon bei der zweiten und entscheidenden Frage, die jetzt in den Vordergrund Fichteschen Denkens tritt: der *Frage nach Gott*. Hier vor allem vollzieht sich der entscheidende Umbruch im Denken FICHTES, und sein ganzes weiteres Denken wird nur noch um die Gottesfrage kreisen. Die Gemeinschaft der Geistwesen in Gott und durch Gott setzt ja schon einen erkennenden und bewußten, wissenden und wollenden, lebendig wirkenden und in gütiger Liebe lenkenden Gott voraus: Gott, den „Vater der Geister", in dessen Vorsehung und gütiger Fürsorge wir uns geborgen wissen und dem wir uns in kindlicher Einfalt und schlichtem Vertrauen hingeben sollen. Wenn man diese Texte in der „Bestimmung des Menschen", dem rätselhaftesten Buch FICHTES, liest, so kann man nicht mehr daran zweifeln, daß hier ein Gottesbegriff erreicht ist, der himmelweit verschieden ist vom „absoluten Ich" der frühen Wissenschaftslehre und von der „moralischen Weltordnung" des Atheismusstreites. Man kann nicht mehr daran zweifeln, daß FICHTE zu einem tiefen, echt religiösen Gottesverhältnis und Gotteserlebnis durchgedrungen ist, daß er hier eine echt religiöse Hingabe an Gott, eine persönliche Liebe zu Gott meint: in der Geborgenheit in Gottes allwirkender Liebe.

Ein tiefer Umbruch im Denken FICHTES tut sich hier kund, aber ein Umbruch, der — wie es scheint — mehr im religiösen Erlebnis als in der philosophischen Erkenntnis seine Wurzel hat. Denn all das vollzieht sich bei FICHTE nicht auf der Ebene theoretischen Wissens, sondern auf der Ebene praktischen Glaubens im Sinne des Kantischen Vernunftglaubens. FICHTE ist sich hier in der „Bestimmung des Menschen" sehr wohl dessen bewußt, daß seine eigene bisherige Philosophie — die Wissenschaftslehre — an die eigentliche Wirklichkeit gar nicht heranreicht. Er ist sich dessen bewußt, daß nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre die Realität anderer Menschen nicht im theoretischen Wissen, sondern nur im praktisch-sittlichen Glauben erfaßt werden kann. Und er ist sich dessen bewußt, daß auch und erst recht die Realität Gottes nicht von der Wissenschaftslehre, also in der

14) *WW* II 301.

Strenge theoretischen Wissens, sondern nur im praktisch-sittlichen Glauben erreicht werden kann. FICHTE ist damit schon weit über die engen Grenzen seiner frühen Wissenschaftslehre hinausgedrungen, aber den Zwiespalt, der sich damit aufgetan hat, sucht er vorläufig durch die Kantische Unterscheidung zwischen theoretischem Wissen und praktischem Glauben zu überbrücken.

Diese Lösung kann ihn aber auf die Dauer nicht befriedigen. Und so setzt nun — schon unmittelbar nach der „Bestimmung des Menschen" — ein langes, schweres und mühevolles Ringen des Denkens ein, in dem FICHTE das im praktischen Glauben Erreichte oder Erschaute nun auch im theoretischen Wissen einzuholen sucht: Er ringt um philosophisches Wissen um Gott. Den ersten Niederschlag dieses Ringens haben wir bereits — ein Jahr nach der „Bestimmung des Menschen" — in der Wissenschaftslehre von 1801, wo FICHTE den sehr beachtlichen Gedanken vollzieht, daß alles Wissen absolutes Wissen ist, ausgezeichnet durch den formalen Charakter absoluter Gültigkeit und Unaufhebbarkeit. Nun setzt aber alles Wissen Sein voraus — ganz im Gegensatz zu den Prinzipien der ersten Wissenschaftslehre. Also setzt das Wissen als absolutes Wissen absolutes Sein voraus. Dies ist ein Gedanke, dem die Grundeinsicht der Urteilsanalyse von MARECHAL sehr nahe verwandt ist und dem sie wohl ihre wesentliche Anregung verdankt. FICHTE bemüht sich nun auf Grund dieser Einsicht, das absolute Sein in theoretischem Wissen und spekulativem Denken einzuholen.

Den weiteren Weg FICHTES mit seinen oft so qualvoll verschlungenen Gedankengängen können wir nicht im einzelnen verfolgen, ich kann nur einige Andeutungen machen: Während in der Wissenschaftslehre von 1801 Gott als das „absolute Sein" erreicht wird, erscheint er in der Wissenschaftslehre von 1804 als „absolutes Licht": nicht totes Sein, sondern lebendiges Licht. Und hier beginnt nun mehr und mehr christliches Gedankengut auf FICHTE Einfluß zu gewinnen, vor allem das Johannes-Evangelium, das FICHTE für die „lauterste Urkunde des Christentums" [15]) hält. Im übrigen aber sind diese Vorlesungen von 1804 — wie überhaupt die Vorlesungen des späteren FICHTE — äußerst schwierige und verworrene Spekulationen, ein wahres Gedankenlabyrinth, durch das man nur mit Mühe hindurchfindet. Dagegen erreicht FICHTE eine viel größere Klarheit und lichtvolle Tiefe in jenen Vorträgen, die er selbst als populär bezeichnet und bewertet hat. Für unsere Frage ist da von besonderem Wert die „Anweisung zum seligen Leben" von 1806 mit dem Untertitel „Religionslehre". Darin ist ungefähr, wie uns scheint, die endgültige Position erreicht. Später kommt kaum noch grundsätzlich Neues hinzu, wenn auch manche der folgenden Schriften, besonders die Wissenschaftslehre von 1810, für das Verständnis des späteren FICHTE noch wichtig sind. Während manche neueren Forscher um 1808 noch einmal einen entscheidenden Umbruch im Denken FICHTES

[15]) *WW* X 291; vgl. V 424 u.a. FICHTES Hinwendung zum johanneischen Christentum ist so deutlich, dass manche vom Jahre 1804 an eine „johanneische Periode" im Denken FICHTES ansetzen; so vor allem Fr. MEDICUS, *Fichtes Leben*, 2. Aufl. Leipzig 1922, 198.

feststellen zu können glauben [16]), scheint uns diese Auffassung nicht ganz richtig zu sein. Jedenfalls ist es nicht ein Wandel, der sich nur irgendwie vergleichen läßt mit dem einzig entscheidenden Umbruch um das Jahr 1800. So können wir uns auf die „Anweisung zum seligen Leben" beschränken, um von hier aus kurz das Ergebnis zu kennzeichnen; denn hier wird reifer und tiefer, auch ausdrücklicher und ausführlicher als anderswo die Gotteslehre des späteren FICHTE sichtbar.

Gott ist das Sein, das einzig wahrhafte Sein, die unendliche Fülle des Seins. Sein ist aber nicht starres, totes Sein, sondern Leben, Licht und Liebe. Wenn FICHTE in Anlehnung an den scholastischen Begriff des „actus purus" dieses göttliche Sein — schon 1804 — als „esse in mero actu" bezeichnet hat, so ist es die reine Aktualität des Seins und Lebens, des Lichtes und der Liebe, die absolute Fülle des Seins und der Seinsvollkommenheit, die nicht eingeht in die Endlichkeit und Wandelbarkeit unseres geistigen Seins, sondern ihr als Bedingung vorausliegt. Wenn es aber nur ein einziges Sein, das absolute Sein, geben kann, was ist dann das Endliche? Was ist der endliche Geist? FICHTE unterscheidet hier zwischen Sein und Dasein — ganz ähnlich wie HEIDEGGER, der diese Unterscheidung von ihm übernommen zu haben scheint. „Sein" ist für FICHTE das göttliche Sein. Wir sind das „Dasein" dieses göttlichen Seins: sein Bild, seine Erscheinung im endlichen Bewußtsein, Abbild des göttlichen Urbildes. Die Welt aber ist das Bild des Bildes: Weil wir das unendliche Sein Gottes niemals erfassen und begreifen können, entwerfen und bilden wir uns eine Welt von Dingen als das Bild Gottes oder vielmehr als das Bild von jenem Bilde, das wir selber sind. Die Welt also besteht nicht als Realität an sich, sie ist nur Vorstellung in uns: als unsere notwendige Vergegenständlichung in einer äußeren Welt. Darin bleibt FICHTES Philosophie subjektiver Idealismus bis zuletzt, wenn er auch bezüglich des absoluten Seins den Idealismus überwunden hat in einem metaphysischen Realismus [17]). Dieser metaphysische Realismus FICHTES nimmt aber sehr deutlich und ausdrücklich Elemente der klassischen Metaphysik in sich auf, besonders platonisches und christliches Gedankengut, er nähert sich sehr einer christlichen Metaphysik und meint selbst in völliger Uebereinstimmung mit dem Christentum zu sein.

5.

Trotzdem müssen wir noch die *kritische Frage* stellen, ob diese Uebereinstimmung wirklich besteht, und ob FICHTES Denken den Gott des Christentums auch wirklich erreicht hat. Das absolute Sein Gottes ist für ihn

---

[16]) Neuerdings besonders J. DRECHSLER, *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart 1955.

[17]) Es bleibt aber zu beachten, dass bei FICHTE das Absolute nicht — wie bei SCHELLING und HEGEL — den absoluten Einheitspunkt von Idealität und Realität, von Subjektivität und Objektivität bildet, da die Realität im Sinne des subjektiven Idealismus in der Idealität aufgehoben bleibt; darum wird das „absolute Sein" nur als transzendentale Bedingung endlichen Wissens und Bewusstseins erreicht, es ist nicht etwa ein gegenständliches, wenn auch absolutes „Ding an sich", sondern das ungegenständliche, aber absolute Prius des endlichen Geistes.

ewige, unendliche Seinsfülle, die nicht identisch ist mit der Endlichkeit und Wandelbarkeit der Welt, nicht eingeht in das Leben und Wirken des endlichen Geistes. Und der endliche Geist wird nicht aufgehoben im unendlichen Sein Gottes. Wenn auch viele Formulierungen sehr unklar und fragwürdig bleiben, wenn auch ein deutlich pantheistischer Zug durch FICHTES Denken geht, so dürfte doch, wie uns scheint, kein Zweifel sein an der Transzendenz Gottes: FICHTE meint einen unendlichen, das Endliche unendlich übersteigenden Gott.

Viel schwieriger ist die Frage nach der Persönlichkeit Gottes. Im ersten Durchbruch zu Gott — in der „Bestimmung des Menschen" — legt FICHTE Gott ohne Zweifel persönliche Attribute bei: Bewußtsein, Erkennen und Wissen, freies Wollen und Wirken, väterliche Güte und Fürsorge. Trotzdem wagt er es nicht, von Gott den Begriff der Persönlichkeit auszusagen, weil, wie er meint, dieser Begriff wesentlich von Endlichkeit behaftet ist und nur vom Endlichen gilt. Und dieses Bedenken bleibt bis zum Schluß bestehen, ja es scheint sich später noch zu verschärfen: Wenn Gott auch als die unendliche Lebensquelle geistigen Lebens, des Wissens und Wollens und Liebens, erscheint, so bleibt es doch fraglich, ob Gott in sich selbst, unabhängig von uns, Wissen und Liebe ist, oder ob Gott nicht nur im menschlichen Wissen um Gott sich selbst weiß und nur in der menschlichen Liebe zu Gott sich selbst liebt; so also, daß Gott nicht in sich selbst persönliches Wissen und Lieben besäße, sondern der Mensch, das endliche Geistwesen, seine metaphysische Funktion darin hätte, der Ort göttlichen Wissens und göttlichen Liebens zu sein, der Ort also, an dem sich Gott im Endlichen zu persönlichem Wissen und Lieben vermittelt. So möchte es scheinen; doch muß die Frage im Letzten offenbleiben, weil die Texte keine eindeutige Antwort geben.

Keine Frage besteht jedoch bezüglich der Schöpfung. Einerseits ist zwar das absolute Sein ohne Zweifel Urgrund und Ursprung des endlichen Daseins, andererseits aber kennt FICHTE ebenso zweifellos keine freie Schöpfung, sondern nur ein notwendiges Resultieren im Sinne einer logisch-mathematischen Folge, ganz ähnlich wie SPINOZA, der überhaupt im Denken FICHTES bis zuletzt einen bedeutenden Einfluß behält. So ist es also nicht eine freie Schöpfung, sondern eine notwendige Emanation, ein Ausfluß, eine Ausstrahlung des göttlichen Lichtes. Mit dem Sein Gottes ist das endliche Dasein notwendig mitgesetzt.

So bleiben sicher schwere Mängel in FICHTES Gotteslehre, auch der Spätzeit, bestehen. Er erreicht nicht das Ziel seines Strebens, vorzudringen zu einer christlichen Metaphysik. Erst recht wären theologisch schwere Bedenken anzumelden: So sehr FICHTE auch Christ sein will, er kommt doch nie zu einem christlich-übernatürlichem Glauben, nämlich an eine übernatürliche Offenbarung, da das Christentum für ihn nur soweit Geltung hat, als es philosophisch faßbar und begreifbar ist, sich also vor der Vernunft ausweisen und rechtfertigen kann. FICHTE bleibt also im typischen Rationalismus einer rein natürlichen Vernunftreligion — ganz im Sinne seiner Zeit — befangen.

Immerhin aber liegt beim späten FICHTE eine sehr bedeutsame Denkentwicklung vor, die man nicht übersehen darf, die aber meist übersehen wurde, eine Entwicklung, in der FICHTE weit hinauswächst über seine Ausgangsposition des subjektiven Idealismus der Ich-Philosophie und vordringt zu einer Metaphysik des absoluten Seins. Wenn am Ende auch mancherlei Fragen und Bedenken offen bleiben, vielleicht verstehen wir FICHTE am richtigsten und tiefsten, wenn wir bedenken, daß es ihm ja im letzten gar nicht um das Wissen geht, sondern um das Leben in Gott und die Liebe zu Gott. Der „grübelnde Verstand" [18]) erreicht ihn nie. Er vermag ihn nie im Wissen zu erfassen und zu begreifen, weil alles Begreifen an ihm, dem Unendlichen, scheitern muß. Wahrer und tiefer erfahren wir ihn in „kindlicher Einfalt" [19]) der Hingabe, des Vertrauens und der Liebe, denn — so sagt uns FICHTE und dieses Wort ist doch ebenso tiefsinnig wie tief christlich — „die Liebe ist höher denn alle Vernunft" [20]).

Innsbruck EMERICH CORETH, S.J.

18) *WW* II 304.
19) ebd.
20) *WW* 541.

LA METHODE HISTORICO-THEORIQUE DE J. MARECHAL

En parlant de l'oeuvre épistémologique de J. MARECHAL on a coutume de présenter *Le Point de départ de la métaphysique* [1]) comme la théorie du „dynamisme intellectuel", effort personnel de l'auteur pour résoudre le problème de la connaissance. On y voit un kantisme thomiste ou un thomisme kantien, plus ou moins inspiré par la philosophie blondélienne de l'action. On dira que MARECHAL a élaboré une interprétation de la philosophie thomiste, interprétation originale et pénétrante, mais qu'on croit ne pouvoir accepter pour telle ou telle raison. D'autre part, s'empresse-t-on d'ajouter, sa façon d'interpréter la philosophie critique elle-même est sujette à caution, du fait par exemple qui'il considéra beaucoup trop le kantisme dans la perspective de FICHTE. Bref, les auteurs traitent en général du „système" maréchalien, ils analysent la doctrine du „Point de départ", en soulignent les avantages et les lacunes, alors que l'épistémologie maréchalienne n'est pas ,à proprement parler, un système mais une méthode. Le but de cette étude sera de dégager cette méthode, de la voir à l'oeuvre et d'en examiner la valeur.

Dans une première partie nous montrerons que J. MARECHAL, en face des problèmes délicats et parfois décevants de l'épistémologie moderne, a préconisé une méthode historico-théorique, qui mérite toute notre attention. Nous parcourrons ensuite une application concrète de cette méthode, à savoir, le commentaire [2]), resté longtemps inédit, que l'auteur fait de l'*Opus postumum* d'Emmanuel KANT. Nous conclurons par une brève critique de la légitimité de la méthode maréchalienne.

Un sous-titre important

En lisant le sous-titre qui explique la portée générale du *Point de départ de la métaphysique*, on est frappé par le fait qu'on prétend nous y donner des „leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance". Développement? historique? Expressions bien étranges quand il s'agit de critique et d'épistémologie! Quand on parle critique, on s'attend couramment à une sorte de commencement absolu, à un discours de la méthode, bref à des prolégomènes qui enseigneront aux contemporains l'art d'aborder avec certitude et confiance ce frêle aspect de leur être, qui les emboîte au réel et qu'en nomme la connaissance. A première vue le sous-titre aux allures pédagogiques paraîtra inspiré par un désir de modestie, en

[1]) J. MARECHAL, *Le Point de départ de la métaphysique* (Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance), 5 Cahiers, Bruxelles, L'Edition Universelle, 1944-49.

[2]) Idem, Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens, 1947.

vue d'atténuer ce qui pourrait passer pour de la présomption dans l'énoncé du titre de l'ouvrage. Mais il y a plus.

Rappelons d'abord brièvement que MARECHAL inaugura son itinéraire intellectuel par des études biologiques et psychologiques, en un temps où les notions d'évolution, de développement et d'historicité influençaient de plus en plus les sciences traditionnelles. Et voici qu'il annonce des leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Y aurait-il de sa part quelque glissement méthodique vers ce positivisme historique, qui prend en philosophie le biais de l'histoire pour masquer l'indigence de la pensée autonome? Nullement, car l'auteur affirme avec insistance qu'il ne fait pas oeuvre d'historien [3]). Il ne courra pas savamment les chemins battus de l'histoire philosophique pour éviter d'affronter le problème épistémologique en lui-même. ,,Nous ne prétendons pas faire oeuvre d'historien'' [4]). Le but de l'ouvrage est au contraire avant tout doctrinal et rend donc nécessaire un triage fort accusé, du matériel historique. ,,Une fois admise la nécessité d'un triage, il ne serait pas tellement difficile de justifier le choix que nous avons fait'' [5]). La méthode préconisée sera par conséquent autre chose qu'un commentaire historique, elle semble plutôt franchement éclectique, mais puisqu'elle est en mesure de justifier le choix qu'elle fait, il s'agira d'un éclectisme logique et théorique.

La voie longue

L'auteur ne se cache pas qu'il choisit la voie longue. ,,Absolument parlant, nous eussions trouvé moins onéreux d'écrire directement un traité systématique d'épistémologie'' [6]). Mais MARECHAL trouve préférable de combiner patiemment l'histoire progressive des problèmes avec leur solution théorique de plus en plus complète. ,,En traversant une à une les grandes étapes de la spéculation philosophique, l'esprit est amené, sans secousses, moyennant un minimum d'efforts, à saisir avec justesse, non seulement les moments successifs de plus en plus complexes de cette pensée évoluante, mais les éléments définitifs qu'elle recèle'' [7]). Si nous comprenons bien, l'auteur se propose de faire la critique, non pas de la raison pure, mais de l'histoire même de la philosophie, en supposant que cette histoire repose sur la vivante continuité d'une pensée évoluante. MARECHAL est convaincu que c'est là une manière très psychologique et efficace d'aborder l'épistémologie. La méthode historico-théorique devra toutefois faire preuve d'un éclectisme sage et méthodique. ,,Il va sans dire que nous choisirons avec une exactitude scrupuleuse les données historiques dont nous ferons usage'' [8]). On n'empruntera à l'histoire progressive des idées philosophiques que les phases

---

[3]) *Le Point de départ de la métaphysique,* Cahier I: De l'antiquité à la fin du moyen-âge, p. 15.

[4]) Ibidem, p. 7.

[5]) Ibidem, p. 8.

[6]) Ibidem, p. 14.

[7]) Ibidem, p. 15.

[8]) Ibidem.

essentielles, qui s'expriment dans l'oeuvre des penseurs les plus éminents. L'auteur est persuadé que ces phases essentielles présentent, selon un enchaînement à la fois logique et historique, une série vraiment typique d'attitudes en face du problème fondamental de l'épistémologie. La mise en oeuvre de la méthode comportera donc une série de monographies, sommairement reliées entre elles, dont la succession même nous introduira petit à petit au coeur du problème de la connaissance, et suggérera du coup, par élimination des solutions inconsistantes ou incomplètes, l'unique solution possible, qui sera l'objet de longs développement dans les derniers fascicules de l'ouvrage.

Nous voyons pointer déjà l'allure générale de la méthode maréchalienne. Laisser à l'histoire de la philosophie le soin de suggérer par son propre développement l'unique solution possible. Attitude aussi discrète que totalitaire, que nous pourrions formuler de la façon paradoxale suivante: recueillir patiemment les leçons de l'histoire afin d'être en mesure de faire, sur le point capital de l'affirmation métaphysique, la leçon à l'histoire. Nous n'essayerons pas encore de prononcer un jugement quelconque. Nous nous efforçons simplement de dégager la méthode plus complètement. Glanons ci et là quelques indications plus détaillées.

Enchaînement logique

L'évolution des idées philosophiques se déroule, d'après MARECHAL, au moins en ses phases essentielles, selon un enchaînement à la fois „logique et historique". A l'occasion l'auteur insistera sur l'aspect logique de cet enchaînement. „Peut-être ne sera-t-il pas superflu de rappeler au lecteur que les itinéraires tracés dans ce Cahier de système en système, sont avant tout des itinéraires logiques: s'ils respectent la succession temporelle des doctrines, ils ne traduisent pas nécessairement des dépendances littéraires" [9]). Et le *Cahier II*, de renchérir sur le même thème; „un enchaînement logique de monographies, fondées directement sur le texte des grands philosophes, et visant à montrer moins l'histoire concrète des systèmes que la dialectique sous-jacente" [10]). Il est clair que de pareilles assertions posent d'emblée de graves problèmes méthodologiques, capables d'alerter non seulement l'historien mais encore le logicien et le philosophe en général. Par ailleurs il semble acquis que la méthode historico-théorique ne s'embarrassera pas outre mesure d'établir entre les différents systèmes des dépendances au sens strict. En quelle mesure par exemple FICHTE ou HEGEL furent-ils dépendants de la critique kantienne, soit par voie de filiation soit par voie de contraste; et ne faut-il pas admettre que la pensée de KANT lui-même fut influencée par sa prise de position bien connue contre FICHTE? Voilà certes deux questions, qui passionneront à juste titre le philologue et l'historien de la philosophie mais qui n'interviennent pas comme telles dans la filière de la méthode historico-théorique de MARECHAL.

Le *Cahier II* aura des expressions qui feront songer à une véritable dé-

---

9) Ibidem, p. 123.

10) *Le Point de départ de la métaphysique*, Cahier II: Le conflit du rationalisme et de l'empirisme, p. 8.

duction de l'histoire. „Le but de notre second cahier est avant tout d'exposer comment la philosophie moderne, jusqu'à l'avènement du kantisme, demeure, à son insu, dépendante du moyen-âge et, si l'on nous permet une expression triviale, dégorge petit à petit en thèses explicites tout le venin caché du nominalisme. Sauf à renier son point de départ, elle ne pouvait pas ne pas aboutir, soit à Hume, soit à Wolff ou à Spinoza. Nous avons dressé précédemment le schéma logique de ce développement: l'histoire progressive des systèmes est à peine moins schématique" [11]). L'auteur est trop averti cependant pour se complaire aux joies stériles d'un apriorisme déductif outré. Déjà vers la fin du Cahier précédent il avouait que l'on amoindrirait considérablement la philosophie moderne en voulant la faire sortir tout entière du nominalisme d'OCCAM. Mais il ajoutait qu'il fallait néanmoins reconnaître „que la philosophie moderne se développant sur un terrain profondément travaillé par le nominalisme, acquit de ce chef en épistémologie, une teinte assez prononcée, assez uniforme pour trahir sous la bigarrure des Ecoles, une unité génétique profonde" [12]).

Déduction de l'histoire par le subconscient?

Notons en passant le langage biologique employé. Car voici la même idée présentée en termes plus austères. „Est-ce à dire que l'histoire ne nous apprendra rien de plus que n'eussent fait quinze lignes de déduction abstraite? Non certes: outre qu'il sera fort instructif d'observer la vie latente de certains présupposés d'origine médiévale, se trahissant par leurs conséquences métaphysiques successives, peut-être y aura-t-il plus d'intérêt encore à surprendre l'influence — stimulante ou stérilisante — de ces présupposés obscurs sur les tentatives nouvelles de plus en plus audacieuses d'édifier une épistémologie systématique" [13]). Remarquons la tonalité quasi psychanalytique de ces derniers textes: „unité génétique profonde", „dialectique sous-jacente", „à son insu", „le venin caché", „vie latente", „se trahissant", „présupposés obscurs", Peut-être n'y faut-il voir qu'une fantaisie de style, mais nous croyons ne pas nous tromper en admettant ici une intention bien plus délibérée. Preuve en est le texte suivant, traitant de DESCARTES, où la combinaison des trois adverbes („logiquement", „psychologiquement", „historiquement") semble particulièrement intéressante. „Nous ne croyons pas superflu de rappeler que la philosophie cartésienne n'est ni logiquement, ni psychologiquement ni historiquement un commencement absolu. Si originale qu'elle puisse être ou se prétendre, elle entre en scène grevée d'un héritage de présupposés, dont les plus lourds ne sont pas ceux dont Descartes eut explicitement conscience" [14]). MARECHAL veut-il réaliser l'amalgame de l'épistémologie et de la psychanalyse, en passant par l'histoire de la philosophie? On serait bien tenté de l'admettre en lisant les lignes qui suivent, où l'en voit le phénoménisme radical de HUME aux prises avec son

---

11) Ibidem, p. 10.
12) Cahier I, p. 245.
13) Cahier II, p. 11.
14) Ibidem, p. 40.

propre subconscient. „Mais voici la revanche de l'unité métempirique. Elle s'attache à toutes les démarches du philosophe phénoméniste. Bannie du décor lumineux de la connaissance, elle se réfugie sous le plancher de la scène, dans la machinerie qui commande obscurément mais efficacement l'agencement entier du décor" [15]).

HUME a refoulé l'unité métempirique de l'être, et voici que celle-ci reparaît continuellement dans l'oeuvre du philosophe anglais sous la forme travestie de „custom", „habit", „belief" ou „assent", notions vagues et fort peu empiriques dont HUME a besoin pour étayer métaphysiquement le phénoménisme absolu, qu'il préconise. Inversément un tel extrémisme était logiquement prévisible à partir des positions empiristes de LOCKE et de BERKELEY. Ce que MARECHAL exprime en une formule qui fait songer aux théorèmes d'EUCLIDE. „Tout ceci posé, nous sommes en état de tenter une petite opération très simple, qui nous mènera d'une traite jusqu'à l'extrême bout de l'horizon empiriste...... Amputons la philosophie de Locke et celle de Berkeley de tous leurs éléments rationalistes et dogmatistes...... Il nous restera comme résidu le phénoménisme de Hume" [16]).

Logique des points de départ

Il y aurait certes mauvaise grâce à vouloir identifier une méthode et sa terminologie. Mais il reste fort remarquable que les *Cahiers* en appellent souvent à la „logique des points de départ". La philosophie moderne, nous disait-on, ne pouvait pas ne pas aboutir à HUME, à WOLFF ou à SPINOZA, à moins de renier son point de départ. „Dans la mesure où l'on évite tout dogmatisme ontologiste, on est entraîné par la logique des points de départ" [17]). C'est d'ailleurs l'essence d'une méthode historico-théorique que d'analyser et de voir comment „la logique interne des idées, à l'oeuvre dans l'histoire, classe de plus en plus les solutions conformément aux points de départ" [18]). Cette logique interne des points de départ permet la prévision théorique du développement ultérieur de la pensée philosophique à partir des présupposés qu'ils contiennent: l'histoire de la philosophie ne viendra que confirmer et illustrer dans le détail la prévision faite. „L'histoire de la philosophie moderne avant Kant nous a permis de contrôler, dans le fait et en détail, la prévision théorique que nous formulions dès les premières pages de ce Cahier: savoir que les philosophies prékantiennes, tant rationaliste qu'empiriste, développent les conséquences mêmes de la théorie générale des concepts devenue prévalente à la fin du moyen-âge" [19]).

Dans ce texte deux choses sont à remarquer. D'abord la possibilité d'un „post hoc ergo propter hoc", intervenant dangereusement dans l'emploi de la méthode historico-théorique. Ensuite l'idéal des sciences expérimentales, tendant en général à rendre les faits contingents „prévisibles". Concédons

[15]) Ibidem, p. 242.
[16]) Ibidem, p. 205.
[17]) Ibidem, p. 35.
[18]) Ibidem, p. 128.
[19]) Ibidem, p. 245.

pourtant immédiatement que la prévision logique et théorique de faits contingents doit être par nature plus aisée quand il s'agit non plus de l'histoire en général mais de l'histoire de la philosophie, cette dernière, du moins jusqu'à l'avènement assez récent de l'existentialisme, ayant toujours voulu placer par définition la cohérence et la logique à l'avant-plan. Ceci permettra à MARECHAL d'affirmer tout simplement qu'à son avis ,,un autre développement n'eût pas été possible sur la même base'' [20]). Epistémologiquement parlant donc nous aurions affaire à un déterminisme historique dont la logique interne en remontrerait au materialisme historique de MARX lui-même, puisque celui-ci en est lui-même sorti, et assez tardivement d'ailleurs par la loi immanente des points de départ. ,,Sur la voie de l'empirisme la simple logique poussait au phénoménisme de Hume, sur la voie du dogmatisme ontologiste ou du rationalisme la même logique impitoyable poussait au monisme de Spinoza. La philosophie sceptique de Hume et la philosophie réaliste de Spinoza représentent chacune en son genre des systèmes achevés, des points terminaux de la pensée, nous dirions volontiers des fonds d'impasse: on ne s'en évade qu'en rétrogradant'' [21]). Il ne restait vraiment à la philosophie prékantienne, divergeant irrémédiablement en empirisme et en rationalisme, qu'à rebrousser chemin, comme fait un voyageur mal engagé.

Intervention du génie philosophique

Ces derniers mots viendront certes nuancer heureusement le terme de déterminisme qu'on croirait retrouver sous la plume de l'auteur. Loin de vouloir tout déduire a priori, sa méthode, synthétisant la théorie et l'histoire, la logique et la psychologie, fait une part très large à la personnalité des grands philosophes. MARECHAL ne parlera pas tant de moments logiques que d',,attitudes'' typiques en face du problème fondamental de l'épistémologie, d'étapes surtout, souvent fort longues et pleines de tâtonnements, mais parfois fulgurantes de soudaineté et d'ampleur. Tel par exemple le temps où ARISTOTE ,,atteint d'un bond et comme d'instinct des conclusions que nous retrouverons plus tard, au bout des longs circuits de la critique'' [22])! C'est à propos d'Emmanuel KANT surtout que l'auteur souligne le rôle prépondérant de la personnalité scientifique et philosophique en regard du développement des idées philosophiques. Le *Cahier III* qui traite de la critique kantienne débute par l'envolée suivante: ,,Il y eut dans l'histoire de la philosophie occidentale un petit nombre de moments décisifs, où l'influence d'un penseur de génie s'imposa irrésistiblement à la raison humaine, soit pour en précipiter l'évolution, soit pour y dénouer une crise au moins partielle'' [23]). Viennent alors les noms de PARMENIDE, de PLATON et d'ARISTOTE, de saint THOMAS, de DESCARTES et de KANT. KANT eut évidemment des précurseurs, et par ailleurs nos contemporains s'avoueront presque tous tributaires du philosophe de Koenigsberg. Quant aux précurseurs, ils firent en sorte que la

---

20) Ibidem, p. 245.
21) Ibidem, p. 128.
22) Cahier I, p. 33.
23) Cahier III: La critique de Kant, p. 9.

tâche de la *Critique* kantienne fût déjà d'une certaine manière prédéterminée par les termes concrets du problème, qui historiquement s'imposait. „Retrouver la vérité partielle de l'empirisme et de la métaphysique rationaliste, remonter au-delà de leur point logique de divergence, et les concilier en y corrigeant les causes de déviation, c'est à dire le dogmatisme rationaliste et l'exclusivisme empiriste, telle sera la tâche assumée par Kant" [24]). Les prédécesseurs avaient fait d'ailleurs un beau travail: DESCARTES par le „cogito, ergo sum" avait appelé l'attention sur le rôle épistémologique possible du Moi, LEIBNIZ avait orienté les esprits vers le dynamisme de l'esprit constituant son objet intelligible, LOCKE et HUME avaient insisté sur l'invraisemblance de l'innéisme et sur les difficultés inhérentes à tout réalisme ontologiste. Paraît alors l'influence décisive du penseur de génie: „le conflit séculaire du rationalisme dogmatique et de l'empirisme vint à se jouer finalement pendant une trentaine d'années au sein d'une pensée probe et patiente, rigoureuse et systématique...... leur conciliation par Kant ne pouvait qu'être un retour, *inconscient* [25]) d'ailleurs, à quelque point de vue synthétique jadis méconnu par les ancêtres de la philosophie moderne" [26]). Et MARECHAL de répéter avec insistance qu'il ne fait pas oeuvre d'historien mais utilise l'histoire dans sa réalité concrète pour poser et sérier des problèmes, pour esquisser et encaîner entre elles des solutions théoriques. C'est pour cette raison de méthode qu'il ne voudra s'inféoder à aucune des écoles, nombreuses et divergentes, qui interprétèrent et commentèrent le kantisme. Tous ses efforts tendent à découvrir et à souligner dans le texte kantien les thèses qu'exigeait la logique interne du problème critique, tel que celui-ci se posait historiquement et théoriquement au philosophe allemand.

Pour une meilleure intelligence de la méthode maréchalienne il ne sera pas superflu de souligner cette restriction: „du problème critique tel que celui-ci se posait etc.". KANT demeure en effet tributaire de préjugés pratiquement inconscients, malgré le souci que son inlassable pensée apportait à opérer l'affranchissement nécessaire. Malgré quelques velléités, se trahissant entre autres dans sa troisième *Critique*, celle du *Jugement*, — et qui feront l'objet du *Cahier IV* maréchalien — KANT n'ose dépasser les frontières de l'agnosticisme pour s'engager dans les voies, soit d'une métaphysique résolument finaliste soit de l'idéalisme absolu. L'obstacle, une sorte d'inhibition intellectuelle inaperçue du philosophe, se trouve être un préjugé qui depuis l'effacement du thomisme médiéval était devenu commun à toute la philosophie prékantienne: on n'ose plus aborder de front le problème de la causalité réciproque de l'intelligence et de la volonté. Une fois reconnue la nature de cet obstacle grâce à l'emploi de la méthode historico-théorique, il serait relativement facile d'apprécier la possibilité d'un „au-delà" du kantisme. Nous savons que plusieurs philosophes, en des sens et avec des fortunes inégales, ont tenté l'entreprise. Mais MARECHAL tient à procéder d'une manière plus méthodique, c.-à-d. historico-théorique, en faisant remarquer

---

[24]) Cahier II, p. 245.
[25]) Nous soulignons.
[26]) Cahier III, pp. 10-11.

que l'aristotélisme médiéval contenait, virtuellement et anticipativement, des principes d'épistémologie méconnus depuis les origines de la philosophie moderne, et qui permettraient d'élargir les analyses kantiennes magistrales mais incomplètes. D'ailleurs les grands systèmes transcendantalistes post-kantiens montrèrent la voie. Echafaudés sur le principe de l'idéalisme kantien les systèmes de FICHTE, SCHELLING, HEGEL trouvèrent dans le cadre même de la philosophie critique une issue vers la métaphysique la plus compréhensive. Du point de vue historique cette filiation est évidente et bien connue, mais, fait observer l'auteur, logiquement elle semble un peu déconcertante. Et nous savons d'autre part que de fait elle ne manqua pas de déconcerter au plus haut point le fondateur du criticisme. C'est dire en d'autres termes que la „logique des points de départ" ne se prête pas du tout à quelque déduction simpliste qui permettrait de tout prévoir. Cette logique semble au contraire avoir besoin de l'histoire vivante et concrète des systèmes pour se dégager complètement, afin que soit manifestée au grand jour la perennité structurelle, implicite et subconsciente, du problème de la connaissance.

Le cinquième cahier

Le *Cahier V* nous mène pour ainsi dire au dénouement de la méthode maréchalienne, dénouement, qui par l'absence du *Cahier IV* prit quelque peu la figure d'un *deus ex machina*. Ce mystérieux quatrième cahier, dont il est maintes fois question dans les cahiers précédents et qui plane comme une ombre au-dessus du cinquième, ne put être publié que d'une façon fragmentaire après la mort de l'auteur. Cette lacune dans la mise en oeuvre de la méthode historico-théorique fut certes pour une grande part — nous le faisions remarquer au début de cette étude — dans le fait que l'attention des spécialistes s'orienta assez unilatéralement vers le „système" de J. MARECHAL, que l'on croyait renfermé dans le *Cahier V du Point de départ de la métaphysique*. La méthode historico-théorique développée dans les divers cahiers précédents passait plutôt pour un luxe d'érudition, dont la portée exacte restait difficile à évaluer. En outre, la méthode prônée par l'auteur ne manque pas d'être passablement gênante, puisqu'à la prendre à la lettre, le *Cahier V* devait produire par voie de déduction historique l'unique solution possible du problème de la connaissance. Avouons franchement que ceci est inquiétant. Nuançons cependant quelque peu; car, sans rien abandonner de l'essentiel de la méthode, l'auteur reconnaît toutefois au cinquième cahier une certaine autonomie. Celui-ci contient en effet l'esquisse d'une théorie générale de la connaissance qui se suffit à elle-même. Mais, se hâte d'ajouter MARECHAL, „tel quel, isolé des cahiers précédents, le cahier V ne répondrait qu'à demi à notre but et perdrait la moitié de sa valeur démonstrative" [27]).

---

27) *Le Point de départ de la métaphysique*, cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique, p. 34.

Démonstration historique du thomisme

Ici nous entrons dans le vif de la question. Il existe une démonstration „historique" [28]) du thomisme. Cette démonstration ne consistera pas à vouloir établir une influence historique directe du thomisme sur l'évolution de la philosophie occidentale. Loin de là. De telles influences historiques, de pareilles dépendances littéraires ne possèdent pas de valeur historico-théorique immédiate, au contraire: elles appartiennent au domaine de l'histoire tout court et sont souvent bien difficiles à prouver. Et MARECHAL de répéter qu'il ne fait pas oeuvre d'historien. La méthode historico-théorique procède plutôt indirectement, par l'analyse logique et l'interprétation théorique des tâtonnements historiques de la pensée philosophique. Il lui semblera par là évident que celle-ci recherche „obscurément", à chaque époque et aujourd'hui autant que jamais, une position d'équilibre, qui correspond en fait et pour l'essentiel à celle qu'occupa l'aristotélisme thomiste. La doctrine de saint THOMAS avait marqué, nous expose MARECHAL dans l'introduction au *Cahier V*, le point culminant de la synthèse philosophique. Parce qu'étant en soi parfaitement cohérente et plus compréhensive qu'aucune autre, elle achevait de restaurer dans l'occident latin la phase aristotélicienne de la pensée antique et l'accordait positivement, sans confusion comme sans disharmonie, avec un élément nouveau de notre civilisation: le surnaturalisme chrétien. Aux yeux d'une méthode historico-théorique cette synthèse métaphysique intégrale constitue un point de repère, un point de vue dominant, d'où se laissent aisément définir et les possibilités et les limites de la raison: en dehors d'elle il ne restait place logiquement, et il n'y eut place historiquement que pour deux orientations générales de la philosophie: un nominalisme franc, virtuellement agnostique, et un ontologisme dogmatique, impuissant contre le nominalisme. Faut-il voir là un déterminisme historique? Ou plutôt un déterminisme logique? D'après tout ce que nous savons déjà de la méthode maréchalienne, ce ne sera probablement ni l'un ni l'autre. La „démonstration historique" du thomisme se situera à l'intersection réelle et vivante des deux.

MARECHAL semble d'autre part fort conscient de la schématisation et de la simplification qu'il opère. Il ne songe pas à présenter une étude détaillée du thomisme. „Peut-être même, pour éviter des anachronismes inconscients, (notre exégèse) devrait-elle remonter historiquement les étapes de l'imposante tradition thomiste, à travers laquelle, quoiqu'ils fassent, les Scolastiques d'aujourd'hui lisent le Maître. — Ce luxe d'érudition nous est interdit; et notre exégèse, moins ambitieuse, se gardera bien, soit de fouiller les recoins obscurs, soit d'épier les nuances rares. Chez un philosophe d'ailleurs il importe surtout de faire revivre les grands traits systématiques de la pensée: et ceux-ci, plus indépendants des contingences historiques, ne peuvent être tellement malaisés à reconstituer sur des textes sûrs et clairs, comme sont les textes de saint Thomas que nous utiliserons" [29]). On aperçoit donc

---

28) Ibidem, l.c.

29) Cahier V, pp. 29-30.

fort bien l'essence de la méthode maréchalienne: démontrer le thomisme par l'histoire philosophique et expliquer cette histoire par le thomisme. Nous ne pousserons certes pas le simplisme jusqu'à vouloir déceler là quelque cercle vicieux, mais le soupçon reste. Il faudra donc examiner de plus près la légitimité d'un point de vue, qui paraîtra nécessairement trop spéculatif aux historiens spécialisés de la philosophie et aux théoriciens consommés de la pensée trop historique.

Terminons d'abord la première partie de notre exposé en signalant quelques précisions ultérieures, apportées par le cinquième cahier, qui achèveront de dégager la méthode.

Nous faisions remarquer déjà plus haut l'allure subconsciente de la méthode maréchalienne. Dans le même sens l'auteur fait maintenant observer que „la continuité profonde de l'intelligence conceptuelle avec la raison transcendante, spéculative et pratique, ne fut *pas clairement aperçue* de Kant. Nous étudions ou Cahier IV l'origine de cette 'erreur kantienne' " 30). C'est encore inconsciemment que par des voies nouvelles KANT retrouva des positions anciennes, mais il faudra constater également qu'il ne remonta pas assez haut vers le passé: la clé de l'antinomie de la raison et de l'entendement gisait par delà le conceptualisme stérile où il s'arrêta. L'insuffisance du redressement opéré ne fut néanmoins jamais aperçue de KANT, dès lors que la métaphysique ne se concevait pour lui que sur le type cartésien. C'est ainsi que la méthode historico-théorique permettra encore de vérifier la portée 'implicitement' métaphysique du procédé transcendantal. „N'est-ce point cette valeur, implicitement métaphysique, de la méthode transcendantale portée à l'extrême de ses possibilités, qui rend si malaisée — et si flottante chez les auteurs — la réponse à cette question historique, en apparence bien modeste: les philosophies de Fichte, Schelling ou Hegel sont-elles des systèmes d'idéalisme transcendantal ou des métaphysiques proprement dites? Selon nous elles méritent ces deux qualifications à la fois, non point en vertu de quelque mode contingent d'expression, mais en raison même de leur méthode essentielle" 31). Notons par conséquent une dernière fois le rôle joué par l'inconscient, l'inaperçu, l'implicite dans l'élaboration de la méthode historico-théorique.

Nous avons jusqu'ici reproduit fidèlement, croyons-nous, les vues qui portèrent J. MARECHAL à mettre sur pied une méthode épistémologique, qui devait combiner la théorie et l'histoire. Nous avons observé également comment, par l'absence des quatrième et sixième *Cahiers*, cette méthode ne put arriver à son plein épanouissement. Concluons alors notre première partie par un texte fort clair. „Que le thomisme, abstraction faite même de sa démonstration intrinsèque fournisse un point de repère dominant, d'où s'ordonnent avec clarté le jeu des oppositions et des affinités qui remplissent l'histoire de la philosophie médiévale et moderne, nous achèverons de le montrer, sous le biais de l'épistémologie, dans ce Vme Cahier. Que cette

30) Ibidem, p. 36. - Nous soulignons.
31) Cahier V, p. 568.

même philosophie thomiste permette également d'envelopper d'un coup d'oeil ferme et net, la multitude des tendances philosophiques du présent, et (la chose n'eût-elle qu'un intérêt méthodologique) nous livre un critérium partout applicable, un principe d'ordre éclairant l'apparent chaos, c'est là une constatation que nous ne sommes pas seul à avoir faite, mais que nous jugeons assez importante pour la consigner dans un VIme Cahier" [32]).

Avant d'étudier maintenant dans notre seconde partie un échantillon bien déterminé de la méthode maréchalienne, parcourons à vol d'oiseau ce qu'on peut appeler la ligne de faîte de celle ci.

Ligne de faîte de la méthode

Faisant de l'épistémologie, J. MARECHAL se place d'emblée au centre de la crise qui marqua l'aurore même de la pensée grecque: le scepticisme des Sophistes. Après en avoir analysé la cause, qui semble bien être l'antinomie insoluble de l'*Un* et du *Multiple* suspendant toute affirmation métaphysique absolue, l'auteur montre comment cette antinomie, après de nombreux avatars, fut résolue complètement et harmonieusement par le réalisme modéré de saint THOMAS D'AQUIN, qui permet une métaphysique à la fois critique et confiante. Combien cette solution fut géniale et profonde, voilà ce qui se révèle au grand jour quand on assiste à la réapparition de l'antinomie dans la philosophie de DUNS SCOT, au relâchement progressif de la synthèse métaphysique, qui devait aboutir à la désintégration complète de la théorie thomiste du concept, dans le nominalisme d'OCCAM. Ce nominalisme est un agnosticisme raisonné, compensé par un fidéisme chrétien. Vint DESCARTES. Sur une terre laissée en friche le *Discours de la Méthode* essaie de restaurer la synthèse métaphysique par le culte des idées claires et distinctes. Mais l'antinomie foncière consacrée par le nominalisme éclate au grand jour dans le conflit décevant du rationalisme et de l'empirisme, qui disloque la pensée moderne avant l'avènement de la *Critique* kantienne. Par un effort de redressement inouï KANT retrouve une bonne part de l'antique synthèse, fixant pour ainsi dire définitivement le mécanisme transcendantal de la connaissance objective, tout en en sacrifiant pour une grande part la valeur métaphysique. Au fond de la *Critique* toutefois par voie de logique immanente la poussée de l'histoire est à l'oeuvre. Dejà dans l'*Opus postumum* de KANT on voit sourdre une acception plus dynamiste de la méthode transcendantale. Chez les grands transcendantalistes postkantiens ce dynamisme débouchera en idéalisme absolu, qui provoquera à son tour une réaction d'équilibre dans le 'réalisme' phénoménologiste et l'existentialisme. En définitive une transposition de la méthode transcendantale, son achèvement en méthode métaphysique semble possible et peut-être même aller dans le sens de l'histoire.

Le quatrième cahier

Résumer en un paragraphe, fût-il clair et exact, les quelques deux mille pages consacrées par MARECHAL à l'actualisation de sa méthode, semble une

[32]) Cahier V, p. 41.

gageure qui détruit le sens même d'une méthode qui se dit historico-théorique. Cela est parfaitement vrai. Aussi voudrions-nous, dans une seconde partie de notre travail, concentrer assez unilatéralement notre attention sur une étape bien délimitée de la méthode maréchalienne, une étape d'ailleurs qui avait aux yeux de l'auteur une grande importance. Elle concerne l'*Opus postumum* de KANT et fait partie du *Cahier IV*, à propos duquel l'auteur lui-même affirmait: „Nous confessons que la Cahier V, privé de l'atmosphère que devait lui créer le Cahier IV, encore inexistant, peut sembler parfois dans sa réaction contre l'idéalisme s'affranchir un peu trop de la mouvance de l'idée, fût-ce par exemple en traduisant le dynamisme propre de l'esprit par des métaphores tirées d'une dynamique matérielle, aveugle et obscure" [33]).

Nous savons déjà que MARECHAL est convaicu du rôle immanent joué par la synthése thomiste intégrale au cours des longs développements historiques de la philosophie. Le *Cahier III* s'est attaché à montrer comment pardessus le conflit antinomique du rationalisme et de l'empirisme le kantisme récupère, par reprise transcendantale, le synthèse thomiste de la sensibilité et de l'entendement. KANT ne réussit toutefois pas à rétablir la synthèse plus délicate, — dont la portée est cette fois essentiellement métaphysique — entre l'entendement et la raison pure. C'est au *Cahier IV* qu'échoit à présent le rôle d'examiner la possibilité d'une évolution effective du système kantien vers cette seconde synthèse. Nous y voyons d'abord l'auteur enregistrer par des analyses fouillées le „progrès de l'idée dynamiste" [34]), réalisé par la seconde édition (1787) de la *Critique de la raison pure* par rapport à la première (1781) et aux *Prolégomènes*. MARECHAL discerne dans la pensée kantienne un „revirement" [35]), dont il explore le principe et la portée. On pourrait parler des *membra disjecta* d'une critique plus dynamiste de la connaissance, se faisant jour dans les oeuvres plus récentes de KANT. Ce sont de précieux indices recueillis dans la *Déduction transcendantale des catégories*, la *Dialectique transcendantale*, la *Critique de la raison pratique* (1788), la *Critique de la faculté de juger* (1790), dans la correspondance enfin assez mouvementée de KANT avec ceux qu'il appelait lui-même „ses amis hypercritiques" [36]). Chose étrange, à plusieurs reprises le philosophe auparavant si criticiste souligne à présent la spontanéité de la raison, sa fonction constructive, et n'hésite pas à nommer la *liberté* la clef de voûte de tout l'édifice de la raison pure: liberté capable de conférer par elle-même la réalité objective aux autres concepts de la raison [37]). Un tel état d'esprit chez KANT est particulièrement intéressant, note MARECHAL, quand on voit ses amis „hypercritiques" renchérir encore sur le thème de la constructivité de l'esprit, afin de compléter et de parachever, comme ils disaient, la *Cri-*

---

33) Cahier V, p. 604.
34) Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens, pp. 67-164.
35) Cahier IV, p. 112.
36) Cahier IV, p. 194.
37) Cahier IV, pp. 158-9.

tique du maître. N'assistons-nous pas ici au drame de la dialectique sous-jacente qui travaille l'histoire de la philosophie? On a l'impression que du fin fond de la *Critique* débouche un torrent qui emportera chez les transcendantalistes postkantiens la *Chose en soi* („Ding an sich") dans ses tourbillons. La logique des points de départ est à l'oeuvre. KANT se défend opiniâtrement contre ces continuateurs trop enthousiastes de la *Critique*, qui menacent de faire tourner la Critique authentique en idéalisme absolu. Lui qui entendait bien fixer définitivement les limites de l'humaine raison, ne peut que désavouer des tentatives qui transformeraient cette raison en dynamisme créateur absolu. Il est évident qu'en romançant ces incidences personnelles on changerait la philosophie en mélodrame. Mais une méthode historico-théorique, probe et consciente, acquiert ici tout son intérêt: KANT se trouve être bel et bien malgré lui aux prises avec un élément de la synthèse métaphysique intégrale, que la *Critique* avait trop négligé. Dans l'*Opus postumum* le dilemme se dessinera de plus en plus nettement: il ne semble pas possible d'admettre l'acte dynamique et synthétique de la conscience et de maintenir simultanément les conclusions agnostiques de la *Critique*. Suivons J. MARECHAL dans ses analyses.

L'Opus postumum (O.P.)

Dans son application à l'*Opus postumum* d'E. KANT la méthode maréchalienne est délicate à manier. D'abord à cause de l'état d'inachèvement notoire de l'*Opus postumum*, paperasses longtemps dédaignées qui ne connurent d'édition scientifique proprement dite qu'à leur publication par l'Académie de Berlin en 1936-38. Mais inversément leur état d'ébauche rend ces manuscrits, où certaines formules se répètent jusqu'à l'obsession, particulièrement accessibles aux recherches d'une méthode qui s'intéresse précisément à l'inconscient d'un système. Il serait certes vain de vouloir trouver dans ces derniers écrits de KANT une sorte de „rétractation". Une telle question ressortirait à l'histoire comme telle, et ne pourrait d'ailleurs être prouvée. Au contraire dans l'*Opus postumum* KANT maintient nettement ses positions critiques, mais les formules équivoques se multiplient à tel point qu'un fervent de la *Critique de la raison pure* croirait rêver. On sait d'ailleurs que les pages ultimes du grand philosophe furent taxées de sénilité et de débilité mentale. Sans devoir maintenant attribuer à la méthode historico-théorique quelque vertu chiromancienne cachée, on sera porté à admettre que, nantie d'une expérience séculaire, cette méthode trouvera dans l'oeuvre posthume kantienne, pour ses déductions et sa perspicacité, terrain propice sinon idéal.

Les pages qui suivent se permettront de reproduire les textes kantiens en leur langue originale. Nous aurons soin de souligner nous-même dans chaque texte les mots qui paraissent importants, et ajouterons de ci de là quelque ponctuation indispensable, ainsi qu'un commentaire succinct. En note nous donnerons la référence directe à l'O.P., c.-à-d. aux volumes XXI et XXII des *Oeuvres complètes d'Emmanuel Kant*, publiées par l'Académie de Ber-

lin[38]); conjointement nous renverrons aux pages du *Cahier IV*, où MARECHAL fait lui-même la traduction et l'analyse des textes cités.

Activité du sujet

Se trouvant devant le problème des perceptions et des observations, qui se font en science physique, KANT, dans l'O.P., souligne d'une façon inattendue l'activité que le sujet exerce sur lui-même. „Wahrnehmungen sind *Wirkungen*, welche das Subject über sich selbst als ein Aggregat der Erscheinungen ausübt" (O.P. XXII, p. 395, lignes 4-5); (cfr. Cahier IV, p. 242).

Dans le contexte immédiat nous retrouvons les termes déjà familiers de „Spontaneität" (p. 394, 31), „Zusammensetzung" (p. 395, 1) et „Verknüpfung" (l.c., 6), tandis que le principe général de la constructivité de l'entendement est résumé de la façon lapidaire suivante: „Eine Erfahrung haben (experiri) setzt voraus die Erfahrung wovon (aus den Erscheinungen) *machen*" (XXII, p. 394, 28-9).

Avoir une expérience, c'est la faire. En d'autres termes le principe de la possibilité de l'expérience doit être cherché dans l'acte par lequel le sujet s'affecte lui-même dans la perception. Malgré la passivité réceptive propre à l'empirique, KANT cherche pour ainsi dire à doubler cette passivité par l'activité même du sujet: „Erscheinung von der Erscheinung, da das Subject vom Object afficirt wird und *sich selbst afficirt* und ihr selbst eine Bewegung in der Erscheinung ist. Die indirecte bewegende Kraft des äuszeren Sinnes in der Naturforschung, da das Subject diejenige Bewegung *selbst macht* und *verursacht* durch welche sie *afficirt wird*, und a priori in das Subject hineinlegt was es von aussen empfängt, und *sich selbst bewegend* ist" (XXII, p. 321, 17-23) — (Cahier IV, p. 250).

Tel un refrain la formule revient dans l'O.P.: que c'est le sujet non point qui fait l'objet, mais qui se fait l'objet: „Das Subject *constituirt sich selbst* zu einem Ganzen des Mannigfaltigen der Anschauung in Raum und Zeit, nicht durch Apprehension des Realen in der empirischen Anschauung gegebenen, sondern des Formalen der synthetischen Einheit *des All* der Anschauung als eines *unendlichen Ganzen*" (XXII, pp. 411-12) — Cahier IV, p. 251). „Das Correlatum des Dinges in der Erscheinung ist das Ding an sich, ist *das Subject welches ich zum Object mache*" (ibidem, p. 412, 17-18).

Si les formules précédentes peuvent paraître assez générales, voici un texte qui semble creuser le transcendantal à fond et embrayer sur l'activité synthétique du sujet la réceptivité elle-même: „Die *Receptivität* der Anschauung dem Formalen nach, d.i. in der Erscheinung, und die *Spontaneität* des Bewusztseins der Zusammenfassung in einen Begriff, sind *actus* synthetischer Sätze a priori der Transcendentalphilosophie" (XXII, p. 412, 12-15) — (Cahier IV, p. 251).

---

[38]) *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preuszischen Akademie der Wissenschaften, 3. Abt. handschriftlicher Nachlasz, Berlin und Leipzig, 1936-38.

Dynamisme immobilisé

Malgré l'allure incontestablement dynamiste des textes cités, il faudra reconnaître le tour de force par lequel KANT excelle à immobiliser jusqu'au dynamique lui-même. Tel par exemple le passage suivant où il cherche une définition de la conscience de soi: „Das Bewusztsein meiner selbst ist ein *logischer Act* der Identität, nämlich der der Apperception, durch den das Subject sich selbst zum Object *macht,* und *blosz ein Begrif* sich irgend einen Gegenstand correspondirend zu *setzen*" (XXII, p. 69, 7-10).

Si la conscience du moi n'est qu'un acte logique, un simple concept, elle reste pourtant source d'objectivation et de position objective: le dynamisme reviendra toujours à la charge, quitte à se perdre ensuite dans les brumes de „l'inconnaissable", que KANT désigne familièrement dans l'O.P. par le signe algébrique X. Il s'agit dans le texte suivant de la combinaison réciproque du temps et de l'espace, oeuvre de l'entendement.

„Was ihre (Raum und Zeit) Composition wechselseitig in einer Anschauung *bestimmt,* ist der Verstand in sofern er den Sinn überhaupt *afficirt* und das Sinnenobject als Erscheinung *darstellt.* Das *darstellende inner Princip ist X, wodurch das Ding sich selbst macht*" (XXII, p. 69, 26-29) — (Cahier IV, pp. 252-3).

Malgré l'apparence énigmatique de cette dernière phrase, on ne pourrait exprimer de façon plus suggestive, croyons-nous, le dynamisme intellectuel de l'esprit, bien que l'expression thomiste „intellectus in actu est intellectum in actu" soit moins équivoque. Mais voici un texte qui ramasse encore plus fortement toute l'activité synthétique du sujet sur lui-même:

„Es ist ein sich selbst als Object constituirendes, nicht blosz denkbares sondern auch existirendes, ausser meiner Vorstellung gegebenes Wesen, das *sich selbst a priori zum Gegenstande macht,* und dessen Vorstellung als Subject zugleich unmittelbar seines eigenen Objects d.i. Anschauung ist" (XXII, p. 107, 23-27) — (Cahier IV, p. 256).

Les „forces motrices"

Pour appuyer un dynamisme qui peut paraître un tant soit peu fantoche, KANT a recours aux „forces motrices", vestiges imparfaitement critiqués, dirait-on, d'un dynamisme plus ontologique.

„Zur bloszen äuszeren und inneren Wahrnehmung gehören schon *bewegende Kräfte,* sowohl der Materie auszer mir als auch ihrer *Zusammensetzung in mir*" (XXII, p. 18, 13-15) — (Cahier IV, p. 258).

Grâce aux mystérieuses forces motrices, qui sont à l'oeuvre tant à l'intérieur du sujet, l'intelligence sera capable d'anticiper — il faudra bien dire „dynamiquement" — l'expérience quant à son contenu matériel („die Erfahrung quoad materiale anticipiren").

„In Ansehung der Materie und ihrer das Subject äuszerlich *afficirenden mithin bewegenden Kräfte,* sind die *Wahrnehmungen selbst an sich bewegende Kräfte* mit der Rückwirkung verbunden, und der Verstand anticipirt die Wahrnehmung nach den einzig möglichen Formen der Bewegung" (XXII, p. 502, 3-7) — (Cahier IV, p. 258).

Pour rendre le sujet maître et auteur de la représentation, KANT accentue encore davantage l'activité subjective:

„Das Princip der Idealität der Gegenstände der Sinne, als Erscheinungen, nach welchem wir die empirische Vorstellung *selbst machen*, nach welchem das Subject sich selbst afficirt und das wahrnimmt, was es selbst in der empirischen Anschauung *hineingelegt* hat, und seiner Vorstellung selbst *Urheber* ist" (XXII, p. 477, 20-24) — (Cahier IV, p. 258-9). „Das Subject setzt sich selbst in der reinen Anschauung, und macht sich zum Object" (XXII et XXI, passim).

Le problème de l'„Uebergang"

Ces formules à l'emporte-pièce ne font qu'illustrer le problème principal, qui hante le philosophe dans l'O.P., le problème de l'„Uebergang" c.-à-d. du passage transcendantal des premiers principes métaphysiques („Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft") à la science physique elle-même. Nous ne serons donc plus étonnés d'entendre KANT affirmer qu'un tel passage ne peut être possible que par la spontanéité même du sujet:

„Nicht darin dasz das Subject vom Object empirisch (per receptivitatem) afficirt wird, sondern dasz es sich selbst *(per spontaneitatem)* afficirt, besteht die Möglichkeit des Ueberganges von den Met. Anf. Gr. der NW. zur Physik" (XXII, p. 405, 14-7) — (Cahier IV, p. 259).

On échappe difficilement à un sentiment de défiance quand on entend l'auteur de la *Critique*, apparemment si formaliste, parler avec insistance de spontanéité. Il est en effet parfaitement vrai que le dynamisme vécu de l'esprit humain n'est pas exploré à fond, et que la voie par lequelle KANT le retrouve a toujours quelque chose d'étriqué et d'artificiel; mais on aurait tort, croyons-nous, de fermer les yeux devant l'éloquence de textes audacieux, où les forces de la matière sont ramenées subjectivement aux actes de l'„autonomie" du sujet, qui s'affecte lui-même dans l'intuition empirique. Tel le passage suivant:

„Die erste Frage der Physik ist: was sind das für *bewegende Kräfte* der Materie, welche subjectiv die Wahrnehmungen ausmachen, die zur Möglichkeit der Erfahrung gehören? Sie sind die *Actus der Autonomie*, wodurch das Subject sich selbst afficirt in der empirischen Anschauung und der Zusammensetzung der Phänomene der Wahrnehmung *seiner eigenen Handlung*, gemäsz einer Form, die a priori also nicht durch Erfahrung sondern für sie, zum Behuf derselben, von Ihm gegeben ist" (XXII, p. 404, 10-6) — (Cahier IV, p. 259).

Idéalisme critique

Les démarches dynamiques du sujet ne viennent donc pas de l'expérience comme telle, puisqu'elles se constituent en vue de l'expérience, c.-à-d. en relation dynamique avec elle. KANT n'a pourtant nullement la prétention de faire la déduction a priori de l'expérience. Il a, comme nous le verrons plus loin, constamment refusé de faire le dernier pas de l'idéalisme. Ce qu'il cherche à déduire, c'est la possibilité de l'expérience, en d'autres termes sa

subjectivité transcendantale et critique; le reste est = X. En lisant néanmoins le texte suivant, agrémenté d'un exemple pris aux arts plastiques, on croirait le vénérable philosophe entraîné malgré lui à franchir le Rubicon.

„Es sagt jemand: die schönste Bildsäulen liegen schon im Marmorblock, man hat nur nötig Teile davon wegzuschaffen, d.i. man kann die Statue darin durch Einbildungskraft vorstellen, und der Bildhauer legt sie auch hinein. Es ist nur die Erscheinung eines Körpers. — Raum und Zeit sind Producte *(aber primitive Producte)* unserer eigenen Einbildungskraft, mithin selbst geschaffene Anschauungen, indem das Subject sich selbst afficirt, und dadurch Erscheinung, nicht Sache an sich, ist. Das Materiale — das Ding an sich — ist = X, ist *die blosze Vorstellung seiner eigenen Tätigkeit*" (XXII, p. 37, 4-12) — (Cahier IV, p. 261).

La chose en soi (= X) inconnaissable et indéfinissable, ne serait-elle que la simple représentation de l'activité subjective? On sait combien ce point de la doctrine critique fut objet de scandale et de malentendu. Dans le texte que nous venons de citer, l'expression semble particulièrement osée, malgré le soin mis par l'auteur à souligner que si l'espace et le temps sont produit de l'imagination, il s'agit bien de produits primitifs et originels. D'autre part, KANT ne dit pas non plus que la chose en soi serait une représentation quelconque de notre activité, mais bien qu'elle est *la* représentation pure de notre activité comme telle, considérée comme puissance a priori de l'objet. C'est bien là le drame immanent du dynamisme kantien; il veut se garder tout pur, par crainte de verser dans l'empirisme, et s'interdit ainsi toute perspective vraiment ontologique. La porte s'ouvre toute grande au subjectivisme. Le dynamisme de l'esprit est présent, mais en pure immanence, en vase clos, pourrait-on dire, subjectivement réel et nécessaire comme auteur et constructeur des phénomènes, mais n'autorisant pas comme tel l'irruption de la transcendance de l'être. La spontanéité subjective, mise en oeuvre dans ce dynamisme, semble rigoureusement calquée sur l'aire de la réceptivité elle-même. Viennent alors s'y jouer les „forces motrices", externes et internes, ombres incertaines d'une problématique „chose en soi".

Vers la synthèse avec l'impératif catégorique

Mais il y a plus. KANT explore un second „Uebergang", le passage à la limite extrême du savoir: „Uebergang zur Grenze alles Wissens" (XXI, p. 9, 9) — (Cahier IV, p. 267).

Ici on aura l'impression d'assister au développement d'un dynamisme final, qui, tout en restant dans la ligne de la *Dialectique transcendantale*, prévue par la *Critique*, tend à se placer de plus en plus dans la perspective de l'„impératif catégorique" et de la raison pratique, pour réaliser l'unité systématique du savoir. Parcourons quelques textes significatifs.

Nous voyons d'abord KANT introduire un impératif catégorique („Nosce teipsum") dans la raison théorique elle-même:

„Ich bin mir meiner selbst als denkendes Subject bewuszt.

Ich bin mir meiner selbst als Objects der Anschauung bewuszt.

Das Selbstbewusztsein der Anschauung und des Denkens, zusammen

vereinigt in einer Vorstellung, ist das Erkenntnis; und der *Imperativ*, dem der Verstand sich selbst unterwirft (nosce teipsum), ist das *Princip* sein Subject als Object der Anschauung zu einem Begriffe *zu machen* oder jenes diesem unterzuordnen" (XXII, p. 22, 5-11) — (Cahier IV, 268).

La subjectivité théorique est donc travaillée par un principe transcendantal, qui règle le dynamisme sujet-objet par manière d'impératif. Assistons maintenant à la juxtaposition de la raison théorique et de la raison pratique sous l'égide de l'impératif catégorique. A cette juxtaposition prélude une considération sur le tout de l'expérience comme asymptote de la conscience empirique:

„Erfahrung ist das Ganze der Reihe des empirischen Bewusztseins in beständige *Annäherung*. Als ein Ganzes ist sie absolute Einheit......

Es ist eine *allbegreifende Natur* (in Raum und Zeit), worin die Vernunft alle physische Verhältnisse *zusammenfaszt*.

Es ist eine allgemeinherrschende *wirkende Ursache mit Freiheit* in Vernunftwesen, und mit denselben ein *categorischer diese alle verknüpfender Imperativ*, und mit demselben ein allbefassendes moralisch gebietendes Urwesen — ein Gott" (XXII, p. 104, 1-12) — (Cahier IV, p. 268).

KANT ambitionne une unité plus grande encore du système transcendantal dans son ensemble. Suivent à présent quelques projets de titre pour cet ouvrage systématique par excellence, qui devait couronner l'oeuvre critique:

„Gott, die Welt und das Bewusztsein meiner *Existenz in der Welt* [39]), im Raume und der Zeit" (XXI, p. 23, 23-4) — (Cahier IV, p. 273).

„Gott, die Welt und das beide Objecte *verknüpfende* [40]) Subject, das denkende Wesen in der Welt" (XXI, p. 34, 13-4).

„Gott, die Welt, und der *sein Dasein a priori synthetisch bestimmende* [41]) Mensch in der Welt" (XXI, p. 39, 16-7) — (Cahier IV, p. 274).

Ces quelques essais de titre pour le grand oeuvre de la philosophie transcendantale, ainsi que les très nombreuses variantes, dont foisonne le premier fascicule („I Convolut") de l'O.P., font penser à la situation existentialiste de l'homme dans le monde aux prises avec le problème de l'Etre. Il sera piquant de relever comment l'existentialisme semble vouloir commencer la philosophie là où KANT l'achève. Logique des points de départ? On conçoit certainement que l'homme ne peut se contenter à la fin d'une situation dynamique, qui ne serait que pensée transcendantalement sans être également vécue en transcendance. Dans cet ordre d'idées il est remarquable enfin de voir avec quelle énergie KANT revient sur l'idée de position („Setzung") et d'autoposition („Selbstsetzung"), en vue de l'ultime systématisation d'une philosophie, qui sembla à beaucoup d'esprits trop éprise du formel. MARECHAL y voit une tentative d'approfondissement du criticisme. L'O.P., dit-il, abandonnant les dernières timidités, généralise l'emploi de l'idée de „Setzung" et de „Handlung". En voici trois exemples, en plus des expressions synonymes déjà rencontrées.

39) Nous soulignons.
40) Nous soulignons.
41) Nous soulignons.

Le sujet se pose. . . .

,,Der erste Act des Erkenntnisses ist das *Verbum:* Ich bin das Selbstbewusztsein, *da Ich Subject mir selbst Object bin.* — Hierin liegt nun schon ein Verhältnis, was vor aller Bestimmung des Subjects vorhergeht, nämlich das der Anschauung zu dem des Begriffes, wo das Ich doppelt, d.i. in zwiefacher Bedeutung genommen wird, indem *ich mich selbst setze* d.i. einerseits als Ding an sich (ens per se), zweitens als Gegenstand der Anschauung, und zwar entweder objectiv als Erscheinung oder als mich selbst a priori zu einem Dinge *constituirend,* d.i. als Sache an sich selbst" (XXII, p. 413, 1-10) — (Cahier IV, p. 276).

,,Man fängt also von einem Princip a priori des Formalen in der Anschauung an, geht zum Princip der Möglichkeit der Erfahrung fort: schöpft noch nichts aus der Erfahrung, und *setzt sich selbst*" (XXII, p. 414, 26-8) — (Cahier IV, p. 277).

,,Nächst dem Bewusztsein meiner selbst (logisch) habe ich objectiv mit nichts anderm als meinem Vorstellungsvermögen zu tun. Ich bin mir selbst ein Gegenstand. Die *Position* von etwas äuszer mir geht selbst zuerst von mir aus in den Formen von Raum und Zeit, in welche ich selbst die Gegenstände der äuszeren und des inneren Sinnes *setze,* und welche darum *unendliche Setzungen* sind" (XXII, p. 97, 10-5) — (Cahier IV, p. 278).

Cette théorie franche de la nature positionnelle de la raison spéculative rapproche incontestablement celle-ci des propriétés dynamiques de la raison pratique. Mais il est aussi clair que la théorie de la ,,Setzung" subjective exigera des précisions importantes quant au rapport de celle-ci avec le sujet moral, la réalité de la *chose en soi,* et l'existence de Dieu. Préludons à ces problèmes décisifs en rapprochant deux passages de l'O.P., où il est question de l'inspiration intime de la philosophie transcendantale:

,,Transcendental Philosophie (XXII, p. 421, 19-21)

1. Sich selbst zu *setzen*
2. Sich einen Gegenstand der Anschauung zu *setzen*..."

,,Transcendental Philosophie ist die *Selbstschöpfung* (Autocratie) der Ideen zu einem vollständigen System der Gegenstände der reinen Vernunft. In der Bibel heiszt es: laszt uns Menschen machen, und siehe, es war alles gut" (XXI, p. 84, 10-2) — (Cahier IV, p. 279).

Moralité dynamique

Autocratie des idées et création de soi voisinent avec la liberté, et avec les forces motrices, que nous avons déjà rencontrées: ,,Begriff der Freiheit. - Die moralisch-praktische Vernunft ist eine von den *bewegenden Kraften* der Natur und aller Sinnenobjecte" (XXII, p. 105, 10-2) — (Cahier IV, p. 280).

Par son pouvoir d'autodétermination (,,Selbstbestimmung") la personne humaine se dégage du monde, mais cette liberté lui vient d'un Etre divin par la voie de l'impératif catégorique:

,,Ich (das Subject) ist eine Person, nicht blosz mich meiner selbst be-

wuszt, sondern auch als Gegenstand der Anschauung im Raume und der Zeit, also zur Welt gehörend.

Ich bin aber nach dem categorischen Imperativ ein Wesen das Freiheit besitzt, und gehört in sofern nicht zur Welt, denn in dieser ist alle Causalität im Raum und Zeit, und jener *Imperativ* ist der *Act eines Göttlichen Wesens als einer Person,* folglich in Ansehung meiner *Selbstbestimmung* ist in mir ein Vermögen der technisch/practischen und zugleich moralisch/practischer Vernunft als die Eigenschaft eines Menschen" (XXI, p. 42, 22-8) — (Cahier IV, p. 281).

On sait combien pour KANT l'idée de Dieu est constitutive de la raison pratique et postulée par elle. En voyant maintenant intervenir à nouveau les mystérieuses „forces motrices" (bewegende Kräfte) pour relier la raison pratique au monde, la méthode historico-théorique se croira autorisée d'y lire l'irruption plus ou moins inconsciente d'un point de vue dynamique, qui rendrait plus intime la réciprocité entre raison spéculative et pratique:

„In ihr, der Idee von *Gott* als moralischem Wesen, *leben, weben und sind wir;* angetrieben durchs Erkenntnis unserer Pflichten als Göttlicher Gebote.

Der Begriff von *Gott* ist die Idee von einem moralischen Wesen, welches als ein solches richtend, allgemein gebietend ist. Dieses ist nicht ein hypothetisches Ding, sondern die reine *practische Vernunft selbst* in ihrer *Persönlichkeit,* und mit ihren *bewegenden Kräften* in Ansehung *der Weltwesen und ihren Kräften*" (XXII, p. 118, 11-8) — (Cahier IV, p. 282).

Faudra-t-il donc alors admettre que l'idée de Dieu et peut-être l'Etre divin lui-même se confondent avec la personne et le sujet moral? Voulant développer la part du dynamisme dans le système critique, KANT ne possède cependant plus la clé d'une conception métaphysique et ontologique plus large. On sent craquer l'armature si bien charpentée des *Critiques*. Les formules équivoques de l'O.P. ne réussiront pas à conjurer le panthéisme transcendental. Tant il est vrai qu'au regard de la synthése métaphysique intégrale la conception purement statique est aussi intenable que la position dynamique difficile à équilibrer. Qu'advient-il alors de la réalité de la chose en soi et de l'existence de Dieu dans les ultimes pages kantiennes?

La chose en soi

Contre FICHTE et d'autres „amis hypercritiques", KANT soutiendra toujours que la chose en soi n'est point une chimère, mais bien „ens rationis". Et nous savons à cette heure que dans l'O.P. cette „ratio" kantienne n'est nullement une fonction inerte, purement formelle:

„Das einem Dinge in der Erscheinung correspondirende Ding an sich ist ein bloszes *Gedankending,* aber doch auch kein Unding" (XXII, p. 415, 22-3) — (Cahier IV, p. 285).

On n'aurait guère tort en rapprochant la chose en soi kantienne de l'intelligence considérée comme agent d'abstraction:

„Das Intelligibile ist = X, ist nicht ein besonderes ausser meiner Vorstellung existirendes Object, sondern lediglich die *Idee der Abstraction*

vom Sinnlichen, welche als notwendig anerkannt wird. Es ist...... ein cogitabile (und zwar als notwendig denkbar), was nicht gegeben werden kann aber doch *gedacht werden musz*, weil es in Verhältnisse, die nicht sinnlich sind, *vorkommen kann*" (XXII, p. 23, 23-30) — (Cahier IV, p. 286).

C'est le supplice de Tantale. La chose en soi doit être pensée par moi de toute nécessité, parce qu'elle peut exister en d'autres conjonctures non-sensibles, mais elle ne peut m'être donnée. Le texte suivant nous donnera l'impression que la chose en soi est complètement rentrée dans le dynamisme positionnel du sujet:

„Das Ding an sich...... ist ens rationis, = X der *Position seiner selbst* nach dem Princip der Identität, wobei das Subject als *sich selbst afficirend*, mithin der Form nach nur als Erscheinung, gedacht wird" (XXII, p. 27, 3-5) — (Cahier IV, p. 286).

Kant rendra l'emboîtement transcendantal du dynamisme subjectif presque parfait, en rapprochant maintenant les „intuitions pures", les „actes de le spontanéité" et „ceux de la réceptivité", le „sujet" et la „chose en soi", la „position absolue" ainsi que la „possibilité de l'expérience":

„Die *reine Anschauung a priori* enthält die *Actus der Spontaneität* und *Receptivität*, und durch Verbindung derselben zur Einheit den Act der *Reciprocität*, und zwar in dem *Subject* als *Dinge an sich* und durch subjective Bestimmung derselben als Gegenstande in der Erscheinung, wobei jenes = X, nur ein Begriff der *absoluten Position* und selbst kein für sich bestehender Gegenstand, sondern blosz eine Idee der Verhältnisse ist, der Form der Anschauung correspondirend einen Gegenstand zu *setzen*, und ihn in der durchgängigen Bestimmung zum Gegenstande möglicher *Erfahrung* zu *machen*" (XXII, p. 28, 21-9) — (Cahier IV, p. 291).

Malgré son aspect compliqué cette phrase, qui est plutôt un paragraphe, résume fort bien l'état de la question du dynamisme dans l'O.P. On interrogera Kant évidemment sur la nature de cette „spontanéité de l'esprit qu'il souligne: d'où vient-elle? quel est son sens? comment surtout l'accorder avec la „réceptivité" et quel est le fondement ontologique de cette dernière? quel est le ressort enfin de cette „position absolue" qui prélude à l'„expérience"? A toutes ces questions Kant répondra par une fin de non recevoir, tout en refusant catégoriquement de supprimer le mur énigmatique de la réceptivité. En un mot nous assistons dans l'O.P. au drame interne, où se noue un des problèmes les plus fondamentaux de la philosophie. Ce problème peut-être formulé de la manière suivante. Si l'on accepte la nature dynamique de la connaissance humaine — et il semble bien qu'on ne puisse s'y dérober — on s'arrête difficilement à mi-chemin, à moins de disposer d'une synthèse métaphysique achevée; au contraire, en bloquant critiquement le dynamisme de l'esprit, comme l'essaya Kant, on ne déclenche que plus sûrement l'idéalisme absolu, de par la dialectique sous-jacente des points de départ.

Et pourtant le philosophe de l'*Opus posthumum* ne pouvait être totalement dans l'erreur en maintenant malgré tout dans son système la „réceptivité", bien qu'elle en compromît dangereusement l'unité et l'intelligibilité. Existentialisée et auréolée de la position absolue cette réceptivité reparaîtra

en climat anti-idéaliste sous les traits de la „facticité". KANT se règle critiquement sur la „possibilité de l'expérience". Les idéalistes, hyper-critiques, passent outre: „tant pis pour l'expérience!". Tandis que nos contemporains excellent à faire l'expérience passablement amère de la possibilité tout court. Peut-être fallait-il analyser plus intégralement le dynamisme lui-même, et ne pas se contenter, comme KANT le fit, d'en fixer seulement les jalons. Il serait apparu alors comment la soi-disant réceptivité appartient à la structure potentielle du dynamisme transcendantal même, lui ouvrant par voie de possibilité intime le sens et la plénitude de l'être.

L'existence de Dieu

Malheureusement KANT ne rencontre dans son orbite critique d'autre réceptivité que l'empirique. Il ignore jusqu'à la possibilité d'une réceptivité transcendantale, même en raison pratique morale. L'impératif catégorique qui commande celle-ci, porteuse de l'idée de Dieu, est tellement catégorique qu'il s'identifie avec cette raison et peut-être avec L'Etre divin lui-même. Si l'on veut bien se rappeler le sens et la fréquence du terme „spontanéité" dans l'O.P., le bout de phrase suivant résumera fort bien, tant non pas ce qu'il faut penser du problème de Dieu d'après les dernières pages kantiennes, mais qu'elle est la relation posée par elles entre l'idée de Dieu et le dynamisme de l'esprit:

„In Verhältnis auf Gott ist alles Spontaneität, nichts Receptivität"! (par rapport à Dieu tout est spontanéité, rien (n'est) réceptivité) — (XXI, p. 66, 25).

En effet, la personne humaine a besoin de Dieu, au moins de son idée, pour se constituer et être maîtresse (Urheberin) d'elle-même:

„Das Erkenntnis seiner selbst als einer Person, die *sich selbst zum Princip constituirt* und ihres selbst *Urheberin* ist.

Gott und die Welt sind beides ein Maximum. Die transcendentale Idealität des *sich selbst denkenden Subjects* macht sich selbst zu einer *Person.* Die *Göttlichkeit* derselben. Ich bin im höchsten Wesen. *Ich sehe mich selbst* (nach Spinoza) *in Gott,* der in mir gesetzgebend ist (XXII, p. 84, 3-8) — (Cahier IV, pp. 294-5).

L'idée de Dieu devient la condition de possibilité suprême d'une personnalité qui doit se constituer par autonomie dans le monde. D'abord, affirme KANT, nous devons créer nous-mêmes nos idées:

„Wir müssen unsere Ideen, wenn sie nicht blosz Erscheinungen sein sollen, *selbst machen.* Das geschieht aber indem wir über das Empirische hinausgehen" (XXI, p. 145, 26-8).

Réaliser d'autre part l'unité de ma conscience sans conscience des objets en dehors de moi, est impossible. Alors, c'est l'hétéronomie? Non, car Dieu est précisément l'idée d'un être qui contient toute chose sans dépendre d'aucune:

„Die Einheit des Bewusztseins meiner selbst kann nicht ohne ein Bewusztsein der Objecte auszer mir stattfinden, und dieses *allbefassende Wesen*

als blosze Idee, welche *von keinem anderen Wesen abhängig* ist, gleich als Substanz, ist Gott" (XXI, p. 150, 1-3).

En parcourant encore les textes nombreux, relatifs à l'existence de Dieu, étudiés et examinés par le *Cahier IV* (pp. 293-301), on voit s'exaspérer la crise d'un dynamisme qui n'arrive pas à s'équilibrer. On ne saura jamais si c'est Dieu qui constitue la spontanéité humaine, ou si c'est plutôt cette spontanéité qui crée son Dieu afin de pouvoir s'imposer à sa réceptivité à l'égard du monde. KANT ne voudra ni ne pourra répondre à une telle question. Le dynamisme qui se fait jour dans l'O.P. est un dynamisme à sens unique, dont on ne peut se passer pour l'intégration du système critique, mais dont la portée métaphysique propre n'est jamais prise en considération ni la valeur ontologique mise en ligne de compte. MARECHAL conclut son examen des derniers manuscrits kantiens par un texte fort long, où le philosophe définit nettement ses positions quant au dynamisme de l'esprit et consacre par une déclaration de principe l'impasse où il se trouvait engagé.

Philosophie transcendantale sans „métaphysique"

Avec une touchante grandeur KANT en appelle à la finitude l'esprit humain. L'esprit fini ne peut prétendre à l'intelligibilité parfaite. Il constate en soi deux tendances inverses: l'une vers la limitation, l'autre vers l'absolu. *Il ne doit pas chercher à résoudre le problème de la compatibilité de ces deux dynamismes opposés.* Car telle est bien sa nature: arriver à l'absolu par les limitations! C'est là, en effet, le ressort secret du dynamisme kantien: souligner avec force les limites et les frontières de l'esprit afin de mieux sauvegarder l'autonomie et mieux exalter l'autocratie. Voici le texte:

„Hier müssen wir uns nun erinnern dasz wir den *endlichen*, nicht den unendlichen Geist vor uns haben. Der *endliche Geist* ist derjenige, der nicht anders als nur durch *Leiden tätig* wird, nur durch *Schranken* zum *Absoluten* gelangt, nur in sofern er Stoff *empfängt, handelt und bildet*. Ein solcher Geist wird also mit dem *Triebe nach Form* oder nach dem *Absoluten* einen *Trieb nach Stoff* oder nach *Schranken* verbinden, als welche die Bedingungen sind, ohne welche er den ersten Trieb weder haben noch befriedigen könnte. In wiefern in demselben Wesen *zwei so entgegengesetzte Tendenzen* zusammen bestehen können, ist eine Aufgabe, die *zwar den Metaphysiker aber nicht den Transcendentalphilosophen in Verlegenheit* setzen kann. — Dieser gibt sich keineswegs dafür aus die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sondern begnügt sich die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die *Möglichkeit der Möglichkeit der Erfahrung* begriffen wird. Und da nun die Erfahrung eben so wenig ohne jene Entgegensetzung als ohne absolute Einheit desselben möglich wäre, so stellt er beide Begriffe mit vollkommener Befugnis als *gleich notwendige Bedingungen der Erfahrung* auf, *ohne sich weiter um ihre Vereinbarkeit zu bekümmern*" (XXI, p. 76, 1-19) — (Cahier IV, p. 325-6).

La méthode historico-théorique saura gré au génial initiateur d'avoir si clairement formulé son point de vue. Elle se soucie bien, elle, de la synthèse métaphysique intégrale et de la compatibilité des tendances apparemment

opposées, qui animent le dynamisme de l'esprit. Non pas qu'elle veuille réaliser d'emblée cette synthèse, mais elle s'ingénie à voir cette synthèse, tel un levain de verité, à l'oeuvre dans la pensée évoluante de l'histoire; elle en a suivi les vicissitudes et les péripéties dans l'ultime ouvrage d'Emmanuel KANT avec clairvoyance et attention.

Conclusion

Il nous reste à formuler, pour conclure notre étude, un jugement sur la légitimité et la valeur de la méthode maréchalienne, telle au moins qu'elle se présente dans son ensemble.

Car nous ne prétendons pas juger de l'application de la méthode historico-théorique par tous les détails sinueux de ses longues analyses. Comment voudrions-nous, par exemple, établir si MARECHAL a bien compris la philosophie de saint THOMAS, ou s'il a interprété KANT correctement? Nous ne ferions que masquer la forêt en détaillant trop les arbres. Il ne s'agit pas non plus d'examiner si notre auteur a saisi toutes les nuances d'une oeuvre aussi irrégulière et touffue que l'*Opus postumum*. Nous avons d'ailleurs nous-même suivi son propre exposé d'une façon assez libre et fragmentaire. Ce n'est vraiment pas de cela qu'il s'agit. MARECHAL n'écrit pas l'histoire de la philosophie, ni de la philosophie en général ni de telle ou telle philosophie en particulier. Il ne peut prétendre à vouloir remplacer l'oeuvre des spécialistes. Sa méthode vise unilatéralement et de parti pris le seul problème de la connaissance, dont elle explore à travers l'histoire de la pensée l'évolution théorique. Pour juger de sa valeur, il faut donc procéder autrement, et s'attacher à la légitimité de la méthode considérée en son ensemble.

C'est ainsi que l'originalité de la méthode maréchalienne semble consister en deux démarches. En premier lieu elle pose la philosophie sur le terrain vivant et concret de l'histoire. Et en second lieu elle n'y étudie pas les systèmes, mais un problème, le seul problème de la connaissance. Sa conclusion sera que l'histoire de ce problème en donne la solution.

MARECHAL déduit-il l'histoire? Nullement. C'est l'histoire qui pour lui déduit l'épistémologie. Il n'est pas question de mettre les idées dans leur historicité au pas d'une dialectique, qui devrait alors décliner elle-même ses titres et rendre compte de sa propre épistémologie. Ce serait un cercle vicieux. Car après tout, le scandale est bien qu'en épistémologie il y ait de l'histoire!

La méthode maréchalienne procède, nous paraît-il, précisément de ce scandale. Ce scandale de l'histoire ne l'accule pas au scepticisme, ni à quelque relativisme plus ou moins dialectique, ni au discours de la méthode, ni aux prolégomènes, ni au modernisme historiciste outré. Au contraire la méthode historico-théorique recherche le sens caché de ce scandale, qui s'avère être un drame spirituel hautement significatif. C'est plutôt la méthode et la clé mêmes du discours historique de la pensée philosophique qu'elle découvre. Préférant aux futuribles prolégomènes un épilogue du passé inspirant l'avenir, elle est persuadée qu'on ne peut mieux fixer critiquement les possibilités et les limites de la raison humaine qu'en scrutant les démarches histo-

riques de celle-ci à l'égard de son problème le plus fondamental, celui de la connaissance. Le choc historique et l'osmose des grands systèmes philosophiques, dans leur lutte et leur continuité, leur arrogance et leur insuffisance, par leurs préjugés et leur pouvoir de synthèse, par le dialogue vivant de leur développement même, révéleront à l'esprit humain, avide de vérité et de certitude, le secret de sa propre plénitude.

Voilà bien, croyons-nous, la valeur de la méthode historico-théorique de J. Marechal. Quant à son application concrète, l'auteur, aurait été le premier croyons-nous, à reconnaître sa nature déficiente, susceptible d'un approfondissement et d'une mise au point indéfiniment perfectibles.

Louvain A. PONCELET, S.J.

THE COMMUNION OF SAINTS

A STUDY IN SAINT AUGUSTINE

This study aims to sketch the outlines of the Communion of Saints as it appears in St. AUGUSTINE. Like his North African contemporaries, both Catholic and Donatist, he was familiar with *Communio Sanctorum* as a theological formula [1]) though not as a credal article, for it had not yet been incorporated into any Latin African Symbol.

What is more important, the Bishop of Hippo was intimately familiar with what the Communion of Saints stands for. Nearly every page he wrote is stamped with the mystery of our supernatural links and interdependence through the Word Incarnate, the Saint of Saints; through Jesus, the Lord of men and angels, Who gathers us together, in this world and beyond, into a commonwealth of charity, truth and life.

Indeed some — such as SWETE [2]) — have gone so far as to claim AUGUSTINE as the formula's very originator, and this with a view to its inclusion in his local version of the Apostles' Creed so as to counter the pernicious Donatist view of themselves as God's elect and the possessors of a monopoly over Christian *sanctitas*.

The chief and, it would appear, decisive argument against SWETE's theory is that not the faintest trace of *Communio Sanctorum* is to be found in any contemporary Latin African formularies [3]). Besides, as KELLY [4]) has pointed out, would not the shrewd Donatists have themselves been prompted to adopt the newly-coined formula as a designation, short, sweet and telling, of their own position?

While it seems unlikely, then, that the Bishop of Hippo launched *Communio Sanctorum* on its career as a brand-new dogma-to-be, it is certain beyond all doubt [5]) that neither St. MATTHEW — the ninth on the list of the Twelve — can any longer be regarded as having formulated the article which occurs ninth in the so-called Apostles' Creed: *Sanctam Catholicam Ecclesiam, Communionem Sanctorum*. For the long-lived legend attributing joint-Apostolic authorship to the Creed that goes by their name has been entirely demolished; nevertheless, it bears eloquent albeit naive testimony to

---

1) Cf. *Sermo* 52, 6, *PL* XXXVIII, 357... „Et removit istos Ecclesia Catholica a *communione sanctorum*, ne aliquem deciperent, ut separati litigarent."

2) H. B. SWETE, *The Holy Catholic Church: The Communion of Saints*, 2nd. edition, London, 1919.

3) Cf. A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, Breslau 1897. A. D'ALES, art. „Saints", *D.A.F.C.*, IV, col. 1145-1156.

4) J. N. KELLY, *Early Christian Creeds*, London, 1950, p. 390.

5) Cf. J. N. KELLY, op. cit., p. 3.

that formulary's *apostolicity:* as JUNGMANN [6]) affirms, the Apostles' Creed represents the original Apostolic catechesis.

Communio Sanctorum, besides being writ large across the New Testament [7]), was ever *lived* by Christians, was at the very heart of Christian belief, action and worship long before it found its way into any official Symbol [8]). Authorities are agreed that this took place in all likelihood somewhere in Southern Gaul during the latter half of the fourth century.

The first patristic evidence that *Communio Sanctorum* had been honoured with a place in a local Creed is found in St. NICETAS [9]), bishop of Remesiana (in modern Yugoslavia) who wrote a commentary on the Apostles' Creed; this would have been late in the fourth or early in the fifth century — contemporary, that is, with St. AUGUSTINE on the other side of the Mediterranean.

Before we join the Saint there, it is altogether indispensable to see something of what we might call *Communio Sanctorum's* ,,two-in-one structure and meaning".

Both *communio* and *sanctorum,* it will be realized, lend themselves to a twofold reading. *Communio* means ,,community" or ,,communication in"; while *sanctorum,* according as it is taken as masculine or neuter, stands for ,,of the saints" *(sancti)* or ,,of holy things" *(sancta).*

More curious still, these doubles pair off with almost mathematical precision, giving us, first of all, ,,community of saints", and, in the second place, ,,communication in holy things".

And, surely most curious thing of all, these two meanings are not rivals but partners; they are complementary, not mutually exclusive; together they constitute what CONGAR [10]) terms ,,le sens intégral" of *Communio Sanctorum.* By a logical and theological necessity the one reading implies the other; for the community of saints would have neither meaning nor, indeed, existence without the *sancta* in which they communicate and by means of which, in the first place, they are constituted *sancti* [11]). It is quite obvious that the two meanings together form a composite, and are as inseparable as the sides of the selfsame coin.

From the fifth till the eight century, more attention was paid to the *sancti* than to the *sancta* aspect of the article, but thereafter the latter came more to the fore. The Schoolmen, devoted as they were to a black-and-white *sensus verborum* as the essential preliminary to any serious discussion, were not altogether happy about our formula's puzzlingly bivalent structure. They nevertheless saw both sides to the question, though paying

---

6) J. A. JUNGMANN, S. J., *Catéchèse,* (transl.) Brussels, 1955, pp. 281, 290.

7) Cf. J. P. KIRSCH, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen,* Mainz, 1900.

8) Cf. A. LIÉGÉ, O.P., ,,La Communion des Saints," in *Catholicisme,* Paris, 1949, II, 1391.

9) St. NICETAS OF REMESIANA, *In Symbolum, PL* LII, 871.

10) Y. CONGAR, O.P., *De la Communion des biens spirituels.* (Vie Spirituelle, 1935, pp. 5-17).

11) Cf. Mgr. C. PHILIPS, *La Sainte Eglise catholique,* Paris, 1947, (ch. 12 ,,La Communion des Saints," pp. 235-236).

greater attention to the *sancta*, mainly the sacraments [12]). This is largely explained by the relatively frequent occurrence of the term *Communio Sacramentorum* in St. AUGUSTINE [13]), for not only his ideas but also, to a surprising extent, his very words entered as stock phrases into theological currency. It would be misleading to opt exclusively for one or other of the twofold possibility contained within *Communio Sanctorum*. ZAHN [14]), for instance, has argued that *sancta (= sacramenta)* was the sole intended use from the very beginning. He maintained that some explicit reference to the sacraments — the principal means of sanctification disposed of by the Church — was postulated in the Apostles' Creed. As a further argument he claimed that, as in the early Church *koinonia* and *ta hagia* in their liturgical usage invariably denoted the sacraments, their Latin counterparts must have done likewise.

But the text of St. NICETAS, for example, amply suffices to show that ZAHN's hypothesis is unfounded. Besides, there is no strict necessity for an exact overlapping, an absolute parallelism, between early Greek and later Latin liturgies, more especially when we recall that, as is generally supposed, *Communio Sanctorum* was born in Southern Gaul [15]). Furthermore, all tradition has recognized the article's bivalency, and the Roman Catechism [16]) has set the pattern for modern times by its systematic division of the mystery into its two component elements [17]).

To turn now to St. AUGUSTINE. Our outline-sketch falls into two parts — one each for *sancti* and *sancta*. In the first part, we shall view the Communion of Saints in turn as One Family in God, The Whole Christ, and The City of God. The principal *sancta* reviewed in the second part are Baptism (the gateway to the Communion of Saints); the Eucharist (towards which all the sacraments, as well as the very life of the Communion of Saints, is orientated); and, finally, the Common Life which all communicants in God's holiness, whether in this world or the next, share.

One Family in God

Our holy mother the Church, writes St. AUGUSTINE, lovingly gathers about her, like another Rebecca, her multitudinous family of saints, that family which forms such a vast and varied fraternity spanning the ages both before and after the mortal days of our Saviour; for it is Church-membership, he explains, that constitutes us „saints" [18]).

---

12) Cf. ABELARD, *Expositio Symboli quod dicitur Apostolorum*, *PL* CLXXVIII, 629. - St. THOMAS, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art. 10.

13) St. AUGUSTINE, *Contra Cresconium Grammaticum*, 1, 2, 36, 45, *PL* XLIII 493. „Si... propter ipsam tantum communionem sacramentorum mali perdunt bonos." „Per communionem sacramentorum... in una sacramentorum communione." (op. cit., 1, 4, 1, col. 547).

14) T. ZAHN, *The Apostles' Creed*, (translation), London, 1893.

15) Cf. J. KELLY, op. cit., pp. 394-396.

16) *The Catechism of the Council of Trent*, Part I, art. 9, par. 4.

17) Cf. *Catechism of the Council of Trent*, loc. cit.

18) *Sermo* 4, 2, 2, *PL* XXXVIII, 39. The passage ends thus: „Omnes quotquot fuerunt sancti, ad ipsam Ecclesiam pertinent."

And Mary is spiritual mother of this Church-wide Family of saints, seeing that she is the type of mother-Church who, ever a virgin, brings forth into supernatural life her millions of children-saints during the course of the centuries [19]).

Members of this high-born, because God-descended, family, whatever their material or social condition, are equal before God their Father [20]); and stronger than any natural tie is the bond of divine grace that renders them brothers in and of Christ [21]). Inspired by St. PAUL [22]) and St. PETER [23]), AUGUSTINE dwelt frequently on the theme of family-unity and family-charity among the saints. Our communion, he says over and over again, is united and preserved in its unity by the Holy Spirit Who, just as He is the bond of union within the Trinity by being the common love between the Father and the Son, likewise effects our unity, our Church-unity [24]), by presiding as *paterfamilias* over the family of God's children [25]). In two ways we can show our love towards the divine brotherhood of which we are members — by doing all we can to preserve its unity [26]), and by progressing from day to day in holiness [27]).

The divine *paterfamilias* brings it about that the multitude of members, though stemming from diverse nations that are a Babel of confused tongues, now speak the uniform language of faith and doctrine [28]). The unifying role of the Holy Spirit is thus seen to be all-important. Indeed, AUGUSTINE points out, those separated from the family of saints — the Church — are precisely those who do not possess the Spirit of unity [29]). The reason, he explains, is that without the Spirit they are without the direct effect of His presence and action — charity [30]); charity which alone avails to benefit by

---

19) *In Ps.* 147, 10, *PL* XXXVII, 1920... „Ergo dicitur virgo tota Ecclesia... unus populus... unicus populus... et una Ecclesia... atque in hac virginitate millia sanctorum."

20) *Sermo* 59, 1, 2, *PL* XXXVIII, 400.

21) *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 40, *PL* XLII, 425... „Qua vero cognatione sint fratres Christus et omnes sancti, gratia divina, non consanguinitate terrena... Nam et inter se omnes sancti per eandem gratiam fratres sunt."

22) Gal. 6, 10.

2 Pet. 1, 7.

24) *Sermo* 71, 28, 29, *PL* XXXVIII, 461... „Ad quem ergo in Trinitate proprie pertinet hujus communio societatis... haec societas filiorum Dei et membrorum Christi in omnibus gentibus... nisi ad eum Spiritum qui est Patri Filioque communis?"
Cf. ALBERTUS MAGNUS, *in IV Sent.*, I, III, dist. 24, q. 1... „Non enim potest fieri communio sanctorum in bonis nisi per Spiritum Sanctum totum corpus mysticum unientem et vivificantem."

25) *Sermo* 183, 3, 4, PL XXXIX, 2091-2092.

26) *In Epist. Johann. ad Parthos* 2, 2, 3, *PL* XXXV, 1992.

27) *De Pecc. Mer. et Remiss.* II, 7, *PL* XLIV, 157.

28) *In Ps.* 54, 11, *PL XXXVI*, 636.

29) *Sermo* 71, 17, 28 (and 30), *PL* XXXVIII 461... „Per linguas omnium gentium significari istam societatem filiorum Dei et membrorum Christi... in omnibus gentibus. Hunc Spiritum non habent, qui sunt ab Ecclesia segregati... Nos clamamus, sed in illo, id est, ipso diffundente charitatem in cordibus nostris."

30) *Sermo* 378, I, *PL* XXXIX, 1673.

the gifts He brings [31]). And the logical conclusion is that the family of saints, the Church, is the *unitas caritatis* [32]).

So immense is the „royal family of saints" that it has acquired the dimensions of a nation, the *populus Dei,* which extends to the angels as well as to men [33]). No mere scattered, amorphous mob, it fulfils, on the contrary, the definition of a nation [34]), being a united and well-ordered multitude knit closely together by community of life, grace and interests. Christ the King rules over the nation of saints, the Kingdom of the New Israel with its countless human beings and legions of angels [35]). Jesus is contemplated by faith in this world, and is beheld face to face in heaven, our true *patria,* where the saints are triumphant for ever. Indeed, AUGUSTINE goes on to say, it is only there that the New Israel — the *true* New Israel — dwells [36]).

The Communion of Saints, like every family, possesses a dwelling-place, a house. This is the Church, the *domus Dei,* whose *habitatores* not only occupy but also (here he shifts the metaphor) constitute, like so many living stones, the mystical house of God [37]). Its Master and Indweller — the Holy Spirit — is, besides, its Builder, ever occupied with the work of construction and expansion [38]). The giant *domus Dei* is large enough to accommodate all nations, many of whom it has already assembled under its roof [39]).

The Saint likens the house of God (which the saints both inhabit and compose) to a temple [40]), for it is a house of holiness and prayer [41]), it is raised on the foundation of faith, is built up by hope, is made perfect and complete by charity; and, at the end of the world, the temple will be dedicated to God for ever [42]).

---

31) *De Diversis Quaest.,* 2, 10, *PL* XL, 137.

32) *De Unit. Ecclesiae,* 2, 2, *PL* XLIII, 392.

33) *In Ps.* 126, 1, 3, *PL* XXXVII, 1668-9... „Omnis ergo numerus fidelium sanctorum... adjuncti etiam ipsi angelis..."

34) *De Civ. Dei,* 19, 21, *PL* XLI, 648... „Coetus iuris consensu et utilitate communionis sociatus." (sic Augustine defines a *populus*).

35) *In Psalm.* 36, 4 *PL* XXXVI, 385.

36) *De Catech. Rudibus,* 17, 13, *PL* XL, 547.

37) *In Ps.* 131, 12, *PL* XXXVII, 1721.

38) *Epist.* 187, 13, 41, *PL* XXXIII, 848... „Cum vero habitationem ejus cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum: maxime in coelis,... ubi fit voluntas ejus perfecta eorum, in quibus habitat, obedientia; deinde in terra, ubi aedificans habitat domum suam in fine saeculi dedicandam."

39) *In Ps.* 95, 2, *PL* XXXVII, 1228.

40) *Enchiridion,* 56, PL *XL,* 258... „Templum ergo Dei... sancta est Ecclesia, scl. universa in coelo et in terra".
Cf. *Epist.* 187, 13, 38, *PL* XXXIII, 847... „Habitat itaque in singulis Deus tanquam in templis suis, et in omnibus simul in unum congregatis, tanquam in templo suo."

41) Cf. Mgr. T. FLYNN, „The Communion of Saints", *Cath. Encycl. Dict.,* London, 1949, p. 110: „Prayer is of all things of the Spirit the one in which this communion or fellowship is most active; the living pray to God and the blessed on behalf of the suffering, and to God in honour of the blessed; the blessed intercede with God for the suffering and the living; the holy souls pray to God and the blessed for others; by virtue of His merits Christ intercedes continually for the living and the dead."

42) *Sermo* 336, 1, *PL* XXXVIII, 1471... „Domus ergo orationum nostrarum ista est... Domus Dei cantando aedificatur, credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur, in fine saeculi dedicatur."

The Whole Christ

St. AUGUSTINE's central and dominating idea, the *leitmotif* of his entire work, VETTER [43]) has written, is the mystical unity, the quasi-identity, between Christ our Head and us Christian-members. And it is in terms of the Mystical Body that theologians have most commonly and fruitfully interpreted the Communion of Saints.

„AUGUSTINUS magister" sees all human history as the tale of two men, two Adams, the old and the New; the first brings us doom, the Other, salvation [44]). Together they make up two immense communities, two totalities that journey towards the two eternities of death and life [45]). By natural descent from Adam, every man is equivalently Adam, tainted with his sin; whereas those who have through Baptism become *sancti* are built into the New Adam as living members [46]). Poor sinful mankind sprawls across the world and across the ages like a monster invalid, sick with the sickness of sin original and actual. But on His divine mission of healing has come *Christus medicus* [47]), the Word made Flesh Who has ennobled us by sharing our human nature and Who refashions us into a new humanity [48]), a new *universitas,* a new *societas,* — indeed, a new *communio* [49]).

AUGUSTINE hammers home the main point: our solidarity, our „togetherness", our oneness as members of the mystical organism. Together we form the single Just Man [50]), the *unicus Christus* [51]), the universal Christ comprising Head and members [52]). These members, he adds, are likewise members of the *Catholica* — as he often designates the Church — and communicants in the holiness of Christ. In other words, he affirms the identity between Church-membership, Mystical Body-membership, and Communion of Saints'-membership [53]). The Church Militant, the *pars peregrina,* the *Ecclesia deorsum,* succours with spiritual alms its fellow-members in Purgatory [54]) and itself aspires towards its destination — the *Ecclesia sursum* —

---

43) J. VETTER, *Der Heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi,* Mainz, 1919, p. 8. Cf. E. MERSCH, S.J., *Le Corps Mystique du Christ,* Paris, II, p. 45.

44) *De Gratia Christi et de Peccato Originali,* II, 24, *PL* XLIV, 398.

45) *Sermo* 151, 5, *PL* XXXVIII, 817.

46) *In Ps.* 120, *PL* XXXVI, 891.

47) *Sermo* 62, 5, *PL* XXXVIII, 416.

Cf. *Sermo* 11, *PL* XXXVIII, 783.

Cf. R. ARBESMANN, „Christ, the *Medicus Humilis* in St. Augustine," in *Augustinus Magister,* Paris, 1954, pp. 623-629.

48) *Sermo* 62, 5, *PL* XXXVIII, 416.

49) *In Ps.* 32, 2, *PL* XXXVI, 296.

50) *In Ps.* 63, *PL* XXXVI, 770.

51) *Sermo* 55, *PL* XXXVIII, 375.

52) *De Diversis Quaest.* 83, *PL* XL, 79.

Cf. *In Ps. 37, PL* XXXVI, 339... „Christus plenus totusque." *In Ps.* 90, *PL* XXXVII, 1159... „Christus totus et universus." *In Jn.* 21, *PL* XXXV, 1568... „Plenitudo Christi, caput et membra."

53) *In Ps.* 85, *PL* XXXVII, 1084-1085.

54) *De Civ. Dei,* 10, 9, *PL* XLI, 647.

Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *L'Eternelle Vie et la Profondeur de l'âme* (La Vie Spir.,

where it will share God's happiness with the angels who, too, enjoy membership in the organism of holiness [55]).

The Holy Spirit unifies the *unum corpus unici Filii Dei* [56]), and Mary is mother of the world-wide Mystical Body [57]) which — CONGAR [58]) has suggested — is perhaps better called the ,,Ecclesial Communion", for ,,Mystical Body" can often be misleading and confusing.

St. AUGUSTINE saw the Communion of Saints as the Word Incarnate prolonging in His members not only His life and holiness but also His worship, His prayer, His sufferings. As God, He is prayed to by us; as our Priest, He prays for us; and, as our Head, He prays in us [59]).

The Communion of Saints is thus seen to be vitally concerned with prayer: it is the *Ecclesia orans.* And since its common charity-life flows from the Head, its prayer makes it *the unus Christus amans seipsum* [60]). A vast network of prayer-relations link up the members on earth with those still suffering or already triumphant. Earth-saints pray for each other, for persecutors, in short, for all men [61]), not least the holy souls in purgatory [62]). And Earth-saints are prayed for by Heaven-saints, especially the martyrs, and also the angels [63]).

This vast volume of prayer, this criss-crossing network of prayer-relations issue as it were from one Pray-er [64]), for Jesus breathes the breath of His own prayer into ours. Thus the Communion of Saints, though million-voiced, becomes one single *cantator* praising the Lord [65]), one single suppliant [66]), one single flame of prayer burning holily before God our Father [67]).

What is lacking in the sufferings of Christ is made up in His Mystical

---

XXXIIII, 1932). ,,Par la charité envers les âmes souffrantes nous entrons de plus en plus dans le mystère de la *Communion des saints.* On voit que ce dogme dérive de la doctrine selon laquelle le Christ est tête des hommes et des anges."

55) *Enchir.* 56, 15, *PL* XL, 258.

56) *Sermo* 71, 28, *PL* XXXVIII, 461.

57) *De Sancta Virginitate,* 6, *PL* XL, 399.

Cf. R. LAURENTIN, ,,La Vierge Marie," in *Initiation Théologique,* Paris, 1954, IV, p. 300.
J. MCCARTHY, *The Blessed Virgin in the Mystical Body* (Irish Eccl. Record, LI, 1938).

58) Y. CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laïcat,* Paris, 1951.

59) *In Ps.* 85, 1, *PL* XXXVII, 1081... ,,Christus orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; oratur a nobis ut Deus noster."

60) Cf. R. BRUNET, S.J., *Charité et Communion des Saints chez S. Augustin* (Rev. d'Asc. et de Myst., Dec. 1955).

61) *In Epist. Joann, ad Parthos,* I, I, 9-10 *PL* XXXV, 1986... ,,pro se invicem". *In Ps.* 72, 2, *PL* XXXVII, 914-915... ,,Oratur pro infidelibus ut credant." *Sermo* 16, 7, 7, *PL* XXXVIII, 120... ,,Orandum pro inimicis et persequentibus." De Civitate Dei, 22, 6, *PI* XLI, 757..." pro omnibus".

62) *De Civitate Dei,* 10, 9, *PL* XLI, 674.

63) *In Ps.* 105, 21, *PL* XXXVII, 1412.
In Ps. 118, 3, *PL* XXXVII, 1537.

64) *In Ps.* 54, *PL* XXXVI, 692.

65) *In Ps.* 122, *PL* XXXVII, 1630.

66) Ibid.

67) *In Ps.* 121, *PL* XXXVII, 1619.

Person wherein the *totalis Passio* is enacted [68]). The Christ of the Passion sweats blood anew in the agony of His martyrs [69]). He is indeed present in *all* His suffering members. Charity confers upon us the high privilege, the distinctive badge of fellowship in the sufferings of our Head; and we appreciate that suffering is for a saint not some unfortunate accident but a Christian duty [70]). And it is such because Christian life is not only life in Christ and death to sin; it is incorporation into Christ — Christ Who wishes to renew and fill up in us, during our mortal days, His own expiatory suffering and fight against sin [71]).

Thus the Saviour continues His agony in His members until the end of the world, when sin and suffering will be swallowed up in eternal life.

The City of God

Another leading Augustinian theme is the City of God; no less than the Mystical Body it illuminates our understanding of the Communion of Saints whose members are now envisaged as citizens of God's Holy City.

For „AUGUSTINUS magister", human history resolves itself into the Tale of Two Cities — the City of God and the City of Satan [72]). Within the *civitas sancta,* the New Jerusalem, dwell the angels and human persons who are united with Christ by charity; AUGUSTINE calls it the *civitas sanctorum,* consisting as it does of angels and men sanctified by God [73]), and who recognise Christ as their City's founder, king and fulfilment [74]).

Standing dark as a shadow over the City of Saints is its very antithesis — the City of Evil, the mystical Babylon whose citizens, far from being freemen, are wretched captives under the subjugation of their king — the Devil [75]).

Corpore permixtae , corde separatae. Thus the two Cities are shown to be spiritual, invisible, mystical realities; though intermingled as far as outward appearances go, their demarcation lines are distinctly drawn within created

---

68) *In Ps.* 61, *PL* XXXVI, 730...
Cf. G. BARDY, *St. Augustin, l'homme et l'oeuvre,* Paris, 1940, p. 232.

69) *In Ps.* 93, 19, *PL* XXXVII, 1206... „Toto corpore sanguis exibat: ita Ecclesia ejus habet martyres: per totum corpus ejus fusus est sanguis."

70) *Sermo* 170, II, 14, *PL* XXXVIII, 923, „Passionibus Christi non communicatur sine caritate."

71) *In Ps.* 21, 1 and 2, *PL* XXXVI, 167, 172.
Cf. A. MENNESSIER, O.P., *La Communion des Saints,* Paris, 1945, p. 90. „La Communion des Saints est le rassemblement sous le signe de la croix... une incessante marche vers la croix... Nul n'est seul dès qu'il se met à porter la croix du Christ et le fardeau lui-même s'allège d'être soulevé en commun."

72) *De Cat. Rudibus,* 36, *PL* XL, 336.
Cf. A. LAURAS and H. RONDET, S.J., *Le Thème des Deux Cités,* in *Etudes Augustiniennes,* Paris, 1953, p. 105, 145. The Two Cities they write, „n'est qu'une manière de présenter l'histoire du salut."... „Augustin souligne que les hommes et les anges font partie de la même histoire divine."

73) *De Civ. Dei,* 14, 28, *PL* XLI, 436.

74) *Sermo* 177, 3, *PL* XXXIX, 2083 (conditor... terminus... patria).

75) *In Ps.* 61, 6, *PL* XXXVI, 733.

human wills, within human hearts, that is, in the hidden life of conscience [76]).

It is interesting to note that, corresponding to the sinful City, AUGUSTINE envisages the *Communio malorum* as the evil antithesis of the *Communio Sanctorum;* here he was adopting a concept that seems to have originated in the correspondence between St. CYPRIAN and FIRMILIANUS [77]).

In a well-known text St. AUGUSTINE sums up the respective characteristics of the two Cities. That of the saints has truth as its monarch, charity is its law, and it puts eternity into time [78]); while the city of fallen angels and evil men lives, not for truth, but for vanity and error; self-love and cupidity rule in place of charity, and its citizens are on their way to doom [79]).

Charity is the paramount factor. With it, we possess God Himself; by its means we enter the fellowship of the saints, we hold citizens' rights and privileges in the City of God. *Caritas reipublicae divinae nos adsciscit* [80]). Charity, St. AUGUSTINE teaches, is the very life of the human and angelic citizen-saints in God's City, and of its very nature it knits us into a communion, a unity [81]).

SOLLIER [82]) points out that St. AUGUSTINE, in his transcendent view of the Church, sees the *unitas charitatis,* the Communion of Saints, the Mystical Body and the City of God as necessary aspects of the selfsame reality.

To RONDET and LAURAS we are indebted for their exhaustive study of the concept of the City of God and its development in St. AUGUSTINE's thought, while CONGAR has provided a useful round-up of the various and varying views on the much-discussed question of the exact relationship between the City of God and the hierarchical, visible Church [83]).

---

76) *In Ps.* 136, 1, *PL* XXXVII, 1761... „...duas civitates permixtas sibi invicem corpore, et corde separatas, currere per ista volumina saeculorem usque in finem."
Cf. M. PONTET, S.J., *L' Exégèse de S. Augustin Prédicateur,* Paris, 1944, „Selon le vocabulaire augustinien, on voit Dieu avec le coeur." (p. 525).
Cf. E. HENDRIKX, *Augustinus Verhältnis zur Mystik,* Würzburg, 1936, pp. 42-43.
De Cat. Rudibus, I, 19, *PL* XL, 39... „Duae igitur civitates, una iniquorum, altera sanctorum ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die vero judicii etiam corporo separandae."
Cf. *Enchir.* I, 117, *PL* XL, 284... „Duae civitates, una scl. Christi, altera diaboli; una bonorum, altera malorum; utraque tamen et angelorum et hominum."

77) *Sermo* 52, *PL* XXXVIII, 357.
(Cf. St. CYPRIAN, *Epistolae, PL* III, 1119, 1145, 1174).

78) *Epist.* 138, 3, 16, *PL* XXXIII, 735.

79) *In Ps.* 61, 8, *PL* XXXVI, 735.
De Civ. Dei, 14, 28, *PL* XLI, 436.

80) *In Ps.* 98, 4, *PL* XXXVII, 126. „Qui plenus est charitate, plenus est Deo; et multi pleni charitate, civitatem faciunt Deo... tu (plenus charitate) factus es de Sion, membrum de Sion, civis de Sion, pertinens ad societatem populi Dei".
Cf. *Ep.* 139, *PL* XXXIII, 535.

81) *Lib. de Spir. et anima,* 38, *PL* XL, 809... „Caritas est concordia mentium, et societas electorum, vita beatarum animarum et angelorum, quia nec animae nec angeli nisi per caritatem vivunt."

82) J. SOLLIER, „The Communion of Saints," *Cath. Encyclopedia,* IV, p. 172.

83) A. LAURAS and H. RONDET, S.J., op. cit.
Y. CONGAR, O.P., *'Civitas Dei' et 'Ecclesia' chez Saint Augustin,* in Revue des Etudes Augustiniennes, 1957, III, pp. 1-14.

Baptism and the Communion of Saints

In this context, Baptism presents three considerations. First, it introduces us into the Church, constitutes us, that is, communicants in the Communion of Saints; in the second place, we participate through this sacrament in the royal priesthood and the worship offered to His Father by Christ; and — thirdly — the *sacramentum fidei* (as St. AUGUSTINE frequently terms it) bestows on the neo-saint the gift of faith whereby he is put into touch with the treasures of revealed truth, truth which *sanctifies*.

Because it is holy in itself, Baptism, AUGUSTINE teaches, opens to us the gates of the heavenly Kingdom [84]). KIRSCH has observed that in his anti-Donatist polemic the Saint invariably has the nature of the Church in view and, accordingly, uses the formula *Communio Sanctorum* to describe that one and true family of Christians into which Baptism admits the saints. He adds that AUGUSTINE here reverts to the primitive custom of calling Christians „saints" [85]).

Against the Donatists St. AUGUSTINE firmly lays down that Baptism is the exclusive property of the *communio Catholica;* hence, he asserts, when they baptize they are using what is not their own, for they are a *separata communio* [86]). But in the Catholic Communion the saints live with the new life of Christ's Mystical Body, and are adopted into the family of God's children, the *societas sanctorum*. What compacts them into a living unity is the *caritas unitatis* — which Donatists and other *separatae communiones* lack [87]).

FAIRWEATHER [88]) has drawn attention to the frequency with which AUGUSTINE insists on the division of humanity, by Baptism or its absence, into two giant unities, two Kingdoms, two Communions occupying opposite sides of the mystical Jordan.

St. AUGUSTINE wrote a great deal as well about the seal, the character

---

84) *Contra Litt. Pet.*, 2, 108, *PL* XLIII, 346... „Sacramentum baptismi et in sacrilegis sanctum est."
Cf. H. B. SWETE, op. cit., pp. 123. 139... „Baptism, the initiatory sacrament... admits into the Christian society, and so into the fellowship of Christ and His saints, the Communion of Saints."

85) J. P. KIRSCH, op cit.
Cf. *Sermo* 52, 3, *PL* XXXVIII, 357... „Et removit istos Ecclessia catholica a *communione sanctorum,* ne aliquem deciperent, ut separati litigarent."

86) *De Bapt. contra Donatistas*, 1, 14, *PL* XLIII, 121... „Non baptismum vestrum acceptamus (ut non de vestra communione consulendum putetis)... quia non est baptismus ille schismaticorum vel haereticorum, *sed Dei et Ecclesiae.*"
Op. cit., 1. 19, col. 119..." „Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis! id est, ut et induat eum Christo *sanctitas Baptismi*... hoc etiam in eis intelligant fieri, qui extra *Ecclesiae communionem,* sed tamen baptismate Ecclesiae baptizantur, quod ubicumque fuerit, sanctum est per se ipsum."

87) *Contra Epist. Parmen*, 2, 28, *PL* XLIII, 71... „Qui ab Ecclesiae recesserunt... in baptismo quod ab eis dari possit... quidem ad perniciem suam, *quamdiu charitatem non habent unitatis.*"

88) E. FAIRWEATHER, *St. Augustine's Interpretation of Infant Baptism,* in *Augustinus Magister,* 1954, p. 899.

stamped on the Christian soul in the baptismal anointing [89]). This seal makes the saints priests, and, since it is a royal seal, it makes them into a royal priesthood [90]). From the uniform nature of the baptismal character on Christian souls he draws yet another argument for the necessity of unity in charity [91]).

Not only does Baptism admit to the *Communio Sanctorum* and endow us with a share in the royal priesthood of praise and worship; it endows us besides with the *donum fidei* which creates within us an instinct for, an affinity with, its object: sanctifying truth — „the faith", as St. JUDE describes it, „once for all handed down to the saints" — the *una doctrina*... the *fides communis et una omnium credentium* [92]).

In his commentary on the Apostles' Creed, St. NICETAS explains that our common Faith is one of the reasons why we are a Communion of Saints: *quia una fide et conversatione sanctificati* [93]). AUGUSTINE no less sees the same point. The faith that we receive at Baptism is our great possession, the treasure of the just, the foundation of all our possessions, and we enter ever deeper into it through charity (its inseparable companion); faith is, in fact, the beginning of salvation [94]). And salvation, what will it bring us? St.

---

[89]) Cf. P. DABIN, S.J., *Le Sacerdoce Royal des Fidèles*, Paris, 1950, p. 89. (The Author has gathered a number of texts to prove that Augustine greatly developed the theology of „le sacerdoce baptismal des fidèles.")

[90]) *Quaest. in Evang.*, 2, 48, *PL* XXXV, 1355... „Sacerdotium Judaeorum... figuram fuisse futuri sacerdotii regalis, quod est in Ecclesia, quo consecrantur omnes pertinentes ad corpus Christi... Nam nunc et omnes unguntur, quod tunc regibus tantum et sacerdotibus fiebat: et quod ait Petrus ad christianum populum scribens, *regale sacerdotium* (I Pet. 2. 9) utrumque nomen illi populo convenire declaravit, quo illa unctio pertinebat... ut ipsa societas congregatorum fidelium."
Epist. 88, 9, *PL* XXXIII, 207: „...character regalis."
Cf. Y. CONGAR, O.P., op. cit., p. 183 (The author observes that the „qualité sacerdotale des fidèles" is attributed by St. Augustine to the anointing of oil at Baptism.)

[91]) *Sermo ad Caes. Eccl. Pleb.*, 2, *PL* XLIII, 691... „Quare unam Ecclesiam non possidemus? Unum signum habemus, quare in uno ovili non sumus?... Ideo te quaero, ut non pereas cum signo. Salutis enim signum est, si habeas salutem, si habeas *charitatem*."
Cf. M. VILLAIN and J. DE BACIOCCHI, S.M., *La Vocation de l'Eglise*, Paris, 1954, pp. 224, 226, 227. „Le sacerdoce royal correspond à une réalité ontologique... une participation à ce culte du Fils, le culte des fils adoptifs... dans la famille chrétienne... la *communion des saints*, dont le centre est le Saint par excellence."

[92]) *Epist.* 157, 4, 34, *PL* XXXIII, 690... „Accedit ad fidei sacramentum..."
Cf. T. CAMELOT, O.P., *Sacramentum Fidei*, in *Augustinus Magister*, Paris 1954, p. 893... „C'est le sacrement, reçu dans la foi qui donne à cette foi toute sa force éclairante."
Sermo 362, 7, *PL* XXXIX, 1614... "Doctrina Dei una est, non sunt multae aquae sed una aqua, sive sacramenti baptismi sive doctrina qua irrigamur per Spiritum sanctum."

[93]) St. NICETAS OF REMESIANA, loc. cit., ...„justi qui fuerunt, qui sunt, qui erunt, una ecclesia sunt, quina *una fide et conversatione sanctificati* . . . Ergo in hac una ecclesia crede te *communionem* consecuturum esse *sanctorum*".
Cf. YVES OF CHARTRES, *Sermo* 23, *De Symb. Apost.*, *PL* CLXII, 606... „...*Sanctorum communionem*, id est ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, cui communicaverunt sancti, qui *in unitate fidei* de hac vita migraverunt."
ABELARD, *Expos. Symbol.*, *PL* CLXXVIII, 692... „*Sanctorum communionem*, hoc est illam qua sancti efficiuntur vel in sanctitate confirmantur, divina scl. sacramenti participatione, vel *communem Ecclesiae fidem*, sive charitatis unionem."

[94]) *Sermo* 41, 2, *PL* XXXVIII, 248.

AUGUSTINE replies that it will bring the reward of truth in its fullness in Heaven; for Heaven, he so often says, is joy through possession of the truth [95]).

But in the pilgrim City of God in this world we live by faith, for truth is our City's very law. Jesus is our King because He is the *doctrina Patris*, the wisdom and truth of God in the Flesh, the light of the world [96]). In this City, and in it alone (for it is the Catholic Church), is the perfect truth, sanctifying truth, to be found — the *fides vera et catholicissima* [97]).

NEWMAN was but echoing St. AUGUSTINE when he expressed his own glad surprise to discover in the Catholic Church a living continuity with the truth handed down once for all to the saints as their *pabulum* [98]).

The Eucharist and the Communion of Saints

Among the many *sancta* which constitute our Catholic patrimony, pride of place and highest importance is given by AUGUSTINE, JUNGMANN [99]) says, to the Eucharist.

The *victima sancta*, Whose true Body we partake of [100]), is daily offered on our altars in the all-holy *sacrificium Christianorum*. So vital and close is the union between Head and members that these are co-offered with their High Priest [101]); and, besides being victims, they are their self-offerers aswell [102]).

An important feature of the Mass for St. AUGUSTINE, LÉCUYER [103]) com-

---

Contra Faustum Manich., 32, 18, *PL* XLII, 507... „Non intratur in veritatem nisi per charitatem."

95) *De Civ. Dei*, 5, 16, *PL* XLI, 160... „*Merces* autem *sanctorum*... illa civitas sempiterna... ubi *thesaurus communis est veritatis*."

96) *In Johann.* 29, 7, 3, *PL* XXXV, 1629... „Ipse Christus *doctrina Patris*." *De Mor. Eccl. Cath.*, 1, 13, *PL* XXXII, 1321... „Christus Dei sapientia et veritas... per veritatem cernitur Pater... huic haeremus per sanctificationem."

97) Op cit., 18, 33, col. 1325...

98) Cf. E. WAUGH, *The Road to Damascus*. London, 1949, p. 16... „...To them (friends outside the Church) I can only say, from my own experience: Come inside. You cannot know what the Church is like from outside. However learned you are in theology, nothing you know amounts to anything in comparison with the knowledge of the simplest actual member of the *Communion of Saints*."

99) J. A. JUNGMANN, S.J., op cit., pp. 261-262.
Cf H. SWETE, op cit., pp. 189-191.

100) *Conf.*, 9, 36, *PL* XXXII, 778.
In Ps. 100, 9, *PL* XXXVII, 1290.

101) *De Civ. Dei*, 10, 6, *PL* XLI, 284... „Efficitur, ut tota redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis... Ita multi unum corpus sumus in Christo... Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur."

102) Op cit., 10, 20, *PL* XLI, 298... „Cujus rei (sacrificium in Cruce) sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre."

103) J. LÉCUYER, C.SS.P., *Le Sacrifice selon S. Augustin*, in *Aug. Mag.*, 1954 p. 910. In Augustine's view, declares the author, the sacrifice of the Mass both signifies and ef-

ments, is that it both signifies and effects mankind's return to God. The Eucharist stands as cause and symbol of our unity and solidarity [104]), because at the Last Supper Christ, in consecrating the elements into His Body and Blood, equivalently consecrated the mystery of our peace and unity [105]). As always, charity underlies everything. Why does the living Bread show forth our unity? Because, St. AUGUSTINE replies, it is the bond of charity. He exhorts us to approach the sacred altar and so be incorporated into, and vivified by, Christ [106]). The Bread of Life we must love, not only for what it is in itself, but also for what it represents — our unity [107]).

To pilgrim-saints working out their salvation with fear and trembling, aspiring daily towards the *ecclesia sursum*, great strength and protection is afforded by the Bread of Life. It provides a powerful antidote against sin. It nourishes the life of the soul with the virtues of *Jesus, Sanctus Sanctorum*, especially the virtue of charity and loving-kindness towards another and, in a special manner, towards the afflicted. In short, the Eucharistic Jesus gives the saints an ever-greater *sanctitas* [108]).

---

fects the return of sinful mankind to God in the community of holiness which is the Mystical Body; and this because the Mass both signifies and contains the true sacrifice of Christ our Head.
Cf. A. M. ROGUET, O.P., *Communion des Saints*, in Vie Spir., Paris, 1945 p. 36... „Nulle part mieux qu'à la Messe les saints ne sont en *communion*, nulle part mieux qu'à la Messe ne s'actualise et ne se perfectionne la communication des choses saintes: *Communio Sanctorum*."

104) Cf. H. DE LUBAC, S.J., *Corpus Mysticum*, Paris, 1946, pp. 19, 22,... „Dans la pensée de toute l'antiquité chrétienne, l'Eucharistie et l'Eglise sont liées. Chez *saint Augustin*, sous l'influence de la controverse donatiste, cette liaison s'accentue avec une force toute particulière, et il en va de même chez les écrivains latins des VIIe, VIIIe et IXe siècles. Pour eux comme pour Augustin, dont ils dépendent tous directement ou par l'intermédiaire, et dont ils reproduisent incessamment les formules, l'Eucharistie est rapportée à l'Eglise comme la cause à l'effet, comme le moyen à la fin, en même temps comme le signe à la réalité."

105) *Sermo* 272, *PL* XXXVIII, 1246... „Mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit."

106) *In Johann.* 26, 13, *PL* XXXV, 1612... „O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat; incorporetur, ut vivificetur."
Cf. T. CAMELOT, O.P., *L'Eucharistie, Mystère d'unité d'après saint Augustin*, La Vie Spir., 1945, p. 301.
I. HISLOP, O.P., *The Communion of Saints, Blackfriars*, Dec. 1955, p. 496... „All who are united in the *sacramentum unitatis* belong to Christ..., all who belong to Christ belong to the Communion of Saints."

107) *Sermo* 227, *PL* XXXVIII, 1100... „Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis."
Cf. P. BATTIFOL, *L' Eucharistie*, Paris 1913, préface. The author hails St. Augustine as the master who gave to the Eucharist, as symbol of the *unitas caritatis*, the richest and fullest doctrinal expression.
Cf. VALENTIN M. BRETON, O.F.M., *La Communion des Saints*, Paris, 1954, p. 125.
...„Nous possédons dès ici-bas un accomplissement véridique et parfait de la Communion des Saints... L'Eucharistie est une réalisation typique de la Communion des Saints."

108) *Sermo* 175, 3, *PL* XXXVIII, 946.
In Div. Quaest., 83, 7, *PL* XL, 83.
In Ps. 36, 2, *PL* XXXVI, 334.

Besides being our refuge and strength on earth, the Eucharist puts us into vital touch with the souls in Purgatory — for whom we offer the august sacrifice of the Mass — and with the saints in Heaven [109]).

The Common Life of the Communion of Saints

PHILIPS sees at the centre of AUGUSTINE's thought the *Christus mediator*, the *negotiator coelestis* Who, to enable us to share His own divine nature and life, has come on earth to share ours [110]).

From Christ — *fons vitae, fons gratiae* — issues our common life, grace, holiness, spiritual goods; hence our solidarity, hence our communion, hence the *mise en commun* of everything... *Officia diversa sunt, vita communis* [111]).

The principle of human ,,togetherness'' in both nature and grace had been already stated by St. AMBROSE: *Siquidem et tu in omnibus es* [112]). The Bishop of Hippo saw well that our common grace brings about a pooling, a community-chest, of merits; all good works belong to each of us because we all belong to Christ — and all good derives from Him... *Totum quod boni habes, Christi est* [113]). In AUGUSTINE's view, writes MERSCH, the life of each Christian is ,,une réalité catholique et transcendante'' [114]).

Thus the Saint can go on to say that envy and jealousy among Christ's members must be entirely ruled out [115]) because, by loving one another with the love of charity, we possess and, in some sort, share the Holy Spirit and, in consequence, share in *everything* [116]). Like the early Christians we have but one life and one soul. The role of charity in AUGUSTINE's theology of the Communion of Saints, BRUNET has written, is to create among the saints ,,une présence réciproque'' [117]).

As freely as we have received, must we communicate to others the treasures of the spiritual life... *Vestra societas est commercium spiritualium* [118]).

---

109) Cf. St. BONAVENTURE, *In IV Sent.* 1, 4, d. 12, p. 1, a. 2, q. 3, dub. 4.

110) Mgr. G. PHILIPS *Le Christ-Chef et son Corps Mystique*, in *Aug. Mag.*, Paris, 1954, p. 806.
In Ps. 30, 2, *PL* XXXVI, 231... ,,Haec enim mira commutatio facta est, et divina sunt peracta commercia, mutatio rerum celebrata in hoc mundo a *negotiatore coelesti*... venit subire mortem, dare vitam.''

111) *Sermo* 267, 4, *PL* XXXVIII, 1231.

112) St. AMBROSE, *De Cain et Abel*, 1, 1, 39, *PL* XIV, 354.

113) *In Ps.* 39, 27, *PL* XXXVI, 450.
Epist. 194, 5, *PL* XXXIII, 880... ,,Omne bonum meritum nostrum non in nobis facit nisi gratia.''

114) E. MERSCH, S.J., op. cit., II, 136.

115) *Sermo* 205, 2, *PL* XXXVIII, 1040... ,,Omnes unanimes, omnes fideles fideliter, omnes in hac peregrinatione unius patriae desiderio suspirantes, et amore ferventes. Donum Dei, quod ipse non habet, nullus in altero invideat, nullus irrideat. In spiritualibus bonis, tuum deputa, quod amas in fratre: suum deputet, quod amat in te.''
Cf. TERTULLIAN, *De Poen.* 10, *PL* 1, 558.

116) *In Johann.* 32, 7, *PL* XXXV, 1645.

117) *Varia Scripta, Episcop. Afric.*, 1, *PL* XLIV, 1779.
R. BRUNET, S.J., ibid... ,,Le premier fruit de la charité est d'etablir entre les chrétiens *une présence réciproque.*''

118) *Sermo* 212, 1, *PL* XXXVIII, 1058.

AUGUSTINE lists prayer among the leading spiritual almsdeeds we can make [119], especially when it is accompanied by fasting and material almsgiving [120] and by the best accompaniment of all — the sacrifice of charity [121]. AUGUSTINE's idea of a true Christian, SALET remarks [122], is one who, by his prayers and sufferings offered for others, furthers the redemptive work of Christ.

Purgatory, too, stands in great need of our charitable prayers. We can help the Holy Souls by our supplications, AUGUSTINE exhorts his readers, for the saints on earth can gain merits that are applicable to that silent world of suffering. Great relief and comfort is brought them by our almsgiving and acts of piety and, first and foremost, by the Mass offered on their behalf [123].

Heaven and earth are also connected by the *vita communis*. In the very first place, we are the offspring of martyrs, the spiritual fruit of their agony and triumph; their life-blood is the seed from which has sprung the Communion of Saints... *Martyris sanguis, semen... martyrum mors, multiplicatio Christianorum* [124].

This spiritual *commercium*, this rich crop of souls for God was made possible, in the first instance, by the death of Jesus [125]. So too was made possible the custom of *libelli pacis* [126] granted by those about to be martyred to their fellow-Christians in grave sin.

With the multitude of angels and Saints in Heaven the martyrs continue without ceasing to pray for us, and rejoice to see us endeavouring to imitate their virtues. And, most of all, Mary the Queen of Heaven, the Queen of all Saints, offers her prayers for God's children and hers still on their long way home.

Conclusion

St. AUGUSTINE sees the Communion of Saints as the mystery of the Church, the mystery of unity in charity and of charity in unity, the mystery of the new humanity on its long pilgrimage through this sinful world and the fires of Purgatory to its eternal triumph in Heaven. There the *Sanctus Sanctorum*, with His Mother, His angels and His Saints, intercede for us, so that as many as possible in this world will benefit as much as possible from the *sancta* — notably the Eucharist — which nourish us day by day with the life of the Communion of Saints.

Louvain RICHARD FOLEY, S.J.

---

119) *Sermo* 207, 3, *PL* XXXVIII, 1044... „Ipsa nostra oratio facit eleemosynas."
120) Ibid..., „Nos apti efficimur ad orandum eleemosynis et jejuniis."
121) *Epist.* 20, 2, *PL* XXXIII, 87.
122) G. SALET, S.J., *L'Homme et l'accomplissement du plan divin*, N.R.T., mars 1956, pp. 239-241.
123) *Enchir.* 110, *PL* XL, 283.
124) *Sermo* 329, 1, *PL* XXXVIII, 1454.
125) *Sermo* 22, 4, *PL* XXXVIII, 151.
126) *De Civ. Dei*, 22, 8, *PL* XLI, 760.

DE BOVENNATUURLIJKE FACTOR IN DE KERKGESCHIEDENIS

„De kerkgeschiedenis is de wetenschappelijke kennis en uitdrukking van de ontwikkeling der Kerk in haar in- en uitwendig leven. Onder Kerk verstaan wij hier de zichtbare gemeenschap door Christus gesticht en door de H. Geest geleid, om de geopenbaarde waarheid en de genade der verlossing aan het menselijk geslacht mede te delen" [1]).

De vraag die wij hier stellen is: Kunnen de kerkhistorici — met wetenschappelijke middelen — de leiding der goddelijke Voorzienigheid in de loop der geschiedenis constateren? Hierbij sluit een tweede vraag aan die, ook als de eerste negatief beantwoord zou worden, blijft: Kunnen wij de werking der genade in de gelovigen constateren en moet of mag de kerkhistoricus deze als integrerende factor opnemen in zijn voorstelling van feiten of personen?

Om ons probleem scherper te formuleren, laten wij het onderwerp van ons onderzoek duidelijk aflijnen.

Allereerst het gaat hier niet over theologie van de geschiedenis. De geschiedtheoloog toont ons aan, dat God het leven van alle mensen en van de Kerk in het bijzonder leidt, hij kan hierbij de incarnatie- of de eschatologische theorie aannemen, maar in elk geval: hij vertrekt van de H. Schrift, van de Openbaring, en laat van hieruit zijn schouwende verhelderende blik over het verwarde historisch gebeuren glijden. De kerkhistoricus echter buigt zich neer over de nederige, dagelijkse feiten, hij speurt naar afdoende aanduidingen van genadeleven, hij luistert naar een duidelijke boodschap van God. Zal de kerkhistoricus met zijn technische, vakkundige instrumenten Gods activiteit in de zielen opmerken, zal hij de leiding van de Voorzienigheid ervaren? Dat is de vraag.

Vervolgens, in dit exposé laten wij de mirakelen buiten beschouwing. Dit is een heel speciaal domein, dat door vakhistorici slechts zelden en schoorvoetend wordt betreden. Maar vooral het mirakel is — afgezien van andere kenmerken [2]) — een „wonderbaarlijk" feit, waarbij God op *buitengewone* wijze in het gewone natuurgebeuren ingrijpt, zodat b.v. dokters te Lourdes verklaren een bepaalde genezing niet van zuiver medisch standpunt uit te kunnen uitleggen. Onze vraag luidt: Kunnen wij in het *gewone* geschiedkundig verloop Gods ingrijpen of genadevol inwerken constateren met een zekerheid, eigen aan de geschiedkundige wetenschap?

---

[1]) Kard. De Jong, *Handboek der kerkgeschiedenis,* Utrecht-Antwerpen, 4e druk, 1957, p. 1. De auteur neemt deze twee definities over uit R. De Schepper, *Inleiding tot de studie der kerkgeschiedenis,* Brugge, ^{2}1922, p. 24.

[2]) L. Monden, *Het wonder,* Utrecht-Antwerpen, 1958.

Ten slotte, al is kerkgeschiedenis enerzijds een onderdeel van de theologie en anderzijds een sector van de geschiedwetenschap, in deze uiteenzetting beschouwen wij de kerkgeschiedenis expliciet als geschiedwetenschap, en richten wij ons tot de vakhistorici, christenen en niet-christenen. Kerkgeschiedenis is een wetenschap die er naar streeft de waarheid over het verleden te leren kennen, niets dan de waarheid en de volle waarheid [3]).

I. De Leiding der Voorzienigheid in de Geschiedenis

Vele christelijke schrijvers, ook kerkhistorici, hebben de nadruk gelegd op de leiding van de goddelijke Voorzienigheid in de geschiedenis. Zo schreef b.v. Achille Ratti, historicus en bibliothecaris eerst van de Ambrosiana te Milaan en later van de Vaticaanse bibliotheek, de latere Paus Pius XI: „L'histoire est le tissu vivant des faits, tissu dans lequel la pensée et les actions des hommes et de Dieu s'unissent, s'entrecroisent, se mêlent, se heurtent tout à tour, en ayant toujours pour effet final de composer ce merveilleux plan providentiel, où domine pleinement la souveraineté divine et se manifeste en toute évidence l'amour de Dieu pour les hommes" [4]).

Zelfs een schrijver als Nicolas Berdiaeff verklaart: „Il convient de se remémorer que les plus terribles guerres ou révolutions, le naufrage des civilisations, la destruction des empires ne sont pas seulement dus à la mauvaise volonté des hommes, mais sont aussi l'oeuvre de la Providence" [5]).

De Britse cultuurhistoricus H. Butterfield heeft een schitterend beeld om aan te tonen hoe God en mens samen geschiedenis maken. God is als een geniaal dirigent die voor een groot orkest staat: elke speler heeft zijn eigen instrument en speelt voor de eerste maal zijn partij. Geen speler weet wat hijzelf of zijn gezellen op de volgende bladzijde te spelen krijgen, of wanneer het stuk ten einde loopt. Velen maken fouten. Nu moeten wij ons een dirigent-componist voorstellen, die, naargelang van het spel en de fouten van zijn spelers, zijn tekst wijzigt, bepaalde instrumenten een tijd laat zwijgen, om ten slotte iets te presteren waarin het schitterend spel van de enen met het stamelend pogen van de anderen een groots geheel vormt [6]).

Het is opvallend dat men tot voor een paar honderd jaar meende de *leiding* van de goddelijke Voorzienigheid duidelijk in de feiten te kunnen aantonen. In het Oude Testament lezen wij telkens dat Jahweh zijn uitverkoren volk beloont of kastijdt, al naar zijn gedragingen, en het, na elke af-

---

[3]) „Nam quis nescit, primam esse historiae legem ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid veri non audeat?" De eerste wet van de historicus is niets vals te zeggen, — wat gemakkelijk is — maar ook niets waars te verzwijgen — wat soms zeer moeilijk is. Deze woorden van Cicero *(Orat.* II. 15) werden hernomen door Leo XIII in zijn breve *Saepenumero considerantes* van 18 aug. 1883 (ASS, t. XVI, 1883, p. 54; AAS, t. XXXII, 1899, p. 202-203).

[4]) FONTENELLE, *Pie XI*, Paris, 1937, p. 41.

[5]) N. BERDIAEFF, *Un nouveau moyen âge*, Paris, ²1930, p. 96.

[6]) H. BUTTERFIELD, *Christianity and history*, London, 1949, p. 94-95. Zie onze bespreking van dit mooie boek *Een christelijke visie op de geschiedenis*, in *Streven*, dl. III², 1949-50, p. 505-509.

dwaling, met vaste hand telkens in het rechte spoor terugbrengt.

De grote Westerse denker, Sint-Augustinus, schilderde in de *Confessiones* hoe God hem persoonlijk geleid had, en in *De Civitate Dei* hoe Hij de gehele mensengeschiedenis leidt.

Bossuet begint het laatste hoofdstuk van zijn *Discours sur l'histoire universelle* aldus: „Souvenez-vous, Monseigneur, que ce long enchaînement des causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les coeurs en sa main; tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain", en verder toont hij aan, hoe God feitelijk de geschiedenis heeft geleid [7]).

In zijn mooi essay *Gebruik en misbruik der geschiedenis* haalt Prof. Geyl het voorbeeld aan van een gereformeerd predikant, Arnoldus Rotterdam, die in de verheffing van Willem IV tot stadhouder in 1747 Gods eigenhandig ingrijpen zag, en in Willem's ontijdige dood een paar jaar later, in 1751, Gods straf voor onze zonden: „onze Atheistery en heilloosheid, die zo bandeloos doorbreekt, onze Huigelary en sleurgodsdienst, onze ontheiliging van Gods naam en dag, onze wreevel tegen Ouders en Overheeden, onze haat en nijt en alle liefdeloosheden, onze onbetaamelijke dartelheden, onze trotsheid en hoovaardye, ons liegen en bedriegen, en alle die grouwelstukken die onder ons in zwang gaan, hebben de Goddelijk Lankmoedigheid getergd, die hebben de Kroone van ons hoofd gestoten, die hebben, ik moet het zeggen, hoe hart het ook klinken moge, die hebben, zegge ik, den Prins vermoord" [8]).

Nog in volle 19e eeuw schreef de grote Newman in zijn *A grammar of assent:* „And if a Pope excommunicates a great conqueror; and he, on hearing the threat, says to one of his friends, „Does he think the world had gone back a thousand years? does he suppose the arms will fall from the hands of my soldiers?" and within two years, on the retreat over the snows of Russia, as two contemporary historians relate, „famine and cold tore their arms from the grasp of the soldiers", „they fell from the hands of the bravest and most robust", and „destitute of the power of raising them from the ground, the soldiers left them in the snow", is not this too, though no miracle, a coincidence so special, as rightly to be called a Divine jugdment? So thinks Alison, who avows with religious honesty, that „there is something in these marvellous coincidences beyond the operation of chance, and which even a Protestant historian feels himself bound to mark for the observation of future eyes" [9]).

Reeds in de 18e eeuw braken Voltaire, Condorcet en anderen met de providentiële gedachte in de geschiedschrijving, en in de 19e eeuw zouden

---

[7]) BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle,* Paris, 1886, p. 511-514.

[8]) A. ROTTERDAM, *Gods weg met Nederland,* 1752, p. 487, geciteerd door P. GEYL, *Gebruik en misbruik der geschiedenis,* Groningen, 1956, p. 5 n.

[9]) John Henry Cardinal NEWMAN, *An essay in aid of grammar of assent,* Londen, 1939, p. 428. Zie ook Th. HAECKER, *Der Christ und die Geschichte,* München, 1949, p. 126-127.

Comte en de positivisten God volledig uit de wetenschap bannen. De historici wilden de zekerheid bereiken van de natuurwetenschappen, en deze hadden aan de natuurwetten genoeg. Newton (1642-1727) liet God nog tussenkomen om de orde te herstellen die door de kometen verstoord werd. Maar honderd jaar later antwoordde Laplace (1749-1827) aan Napoleon: „Dieu? je n'avais pas besoin de cette hypothèse" [10]).

Zal de katholieke kerkhistoricus de gelaïciseerde wetenschap op dit punt volgen, of zal hij toch pogen Gods leiding in de geschiedenis te doen uitkomen? Hier kan alleen de geschiedenis zelf antwoord op geven, en dit antwoord lijkt mij overduidelijk.

Wie zal mij verklaren waarom de bloeiende Kerken van Klein-Azië en Noord-Afrika door de islam werden weggeveegd? Welke was Gods bedoeling bij de afscheuring der Griekse Kerk in de middeleeuwen, en van het merendeel der Germaanse Kerken in de 16e eeuw, zodat de Katholieke Kerk op onze dagen in haar grote meerderheid nog slechts uit Romaanse volkeren zou bestaan, een enorme verarming van katholiek standpunt uit gezien? Wie verklaart mij het uitroeien der bloeiende Japanse Kerk in de 17e eeuw? Welke goddelijke bedoeling schuilde er achter de opvallende engheid van Romeinse instanties in de 18e eeuw, zodat de hoopvol ingezette kerstening van het volkrijke China en van het diep-religieuze Indië zijn kansen verkeek? Welke was Gods bedoeling toen hij althans toeliet dat in de 19e en de 20e eeuw, de missionering van de heidense volkeren nauw met de Europese kolonisatie en uitbuiting werd verbonden, zodat wij op onze dagen, met het einde van het koloniaal tijdperk, ook het falen van de evangelisering in vele overzeese gebieden moeten constateren? En in Europa zelf, hoe kunnen wij een goddelijke Voorzienigheid bespeuren in het patent tekort aan sociale zin bij vooraanstaande katholieken, leken en geestelijken, van de 19e en de beginnende 20e eeuw, met als gevolg dat de Kerk de arbeidersklasse grotendeels verloor?

Neen, het is niet voldoende de concilies van Trente of van het Vaticaan, ordestichters als Benedictus, Franciscus, Dominicus en Ignatius, pausen als Gregorius de Grote of Leo XIII providentieel te noemen. Wanneer wij de goddelijke *leiding* in onze historisch-wetenschappelijke synthesen een rol willen toekennen, dan moeten wij *alle* gevallen kunnen uitleggen. Want dát is juist het kenmerk van een geslaagde wetenschappelijke hypothese, dat zij alle gevallen integreert en verklaart.

Het is reeds zo moeilijk bij mensen uit te maken wat zij bedoelden, ook al beschikken wij over een nagenoeg volledige documentatie; hoe zouden wij de bedoelingen en inzichten van God kunnen achterhalen, daar wij, als wij dit sprekend historisch beeld mogen gebruiken, niet eens inzage kregen van de goddelijke archieven!

Wij kunnen evenmin zeggen dat God de goeden beloont en de kwaden straft, zoals de Calvinisten destijds succes in de zaken als een bijzondere zegen Gods beschouwden. Zoals in het persoonlijk leven, zo is ook in de

[10]) Aangehaald door Ch. MORAZE, *Les bourgeois conquérants*, Paris, 1957, p. 94.

wereldgeschiedenis beproeving en lijden vaak een zegen, en succes niet altijd een goed.

Gods woord „Viae meae non sunt viae vestrae" (Is. 55. 8) moge ons een blijvende waarschuwing zijn. Lijk Sint-Paulus het zegt: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius" (Rom. 11. 33). Bij Zijn wereldbestier kunnen Wij God niet over de schouder kijken [11]), om te zien hoe hij op kromme lijnen recht schrijft, zoals een Portugees spreekwoord zegt. Wij stemmen volledig in met Prof. Rogier als hij schrijft: „Wie het onderneemt de vinger Gods aan te wijzen in het verleden, moet óf een van God gezonden profeet zijn óf min of meer een fantast, die zijn eigen gedachten-constructies als geïnspireerd beschouwt" [12]).

Dit sluit natuurlijk niet uit dat een gelovig christen zowel in het eigen leven als in de wereldgeschiedenis, zoals bv. in het leven van het Joodse volk vóór en na Christus, met volstrekte subjectieve zekerheid Gods leiding constateert. Wij stemmen volledig in met wat L. Monden schreef: „We zagen dat God het plan van zijn Voorzienigheid over elk mens en over de hele mensheid normaal langs de verborgenheid van de natuurlijke oorzakelijkheden voltrekt en dat enkel de ogen van het geloof achter het schijnbaar geheel natuurlijk verloop van de gebeurtenissen, Gods heilsbedoelingen en de liefdevolle leiding van zijn Voorzienigheid kunnen onderscheiden" [13]).

Maar met wetenschappelijke middelen is de *leiding* van Gods Voorzienigheid niet te ervaren, en in zuiver wetenschappelijke exposés hoort zij niet thuis.

II. Verkeerde Opvattingen over de bovennatuurlijke Faktor in de Geschiedenis

De geschiedschrijving van de 19e eeuw verbande niet alleen de goddelijke Voorzienigheid uit haar beschouwingen — iets waar wij mee instemmen —, zij ging nog een heel eind verder. De hele 19e eeuw door, toen de natuurwetenschappen een zo geweldige vlucht namen en door hun nuchterheid, hun mathematische preciesheid elk denkend mens overtuigden, stelde de geschiedwetenschap zich als ideaal voor, de methodes der natuurweten-

---

11) R. Schneider, *Nachwort* in O. Ferrara, *Alexander VI. Borgias*, Zürich-Stuttgart, 1957, p. 487.

12) L. J. Rogier (red.), *De zin der geschiedenis voor geloof en rede*, Heerlen, s.d. (1950), p. 283. R. Guardini schreef in dezelfde zin: „Die Geschichte ist ein unabsehbares Geflecht von Ursachen, die selbst Wirkungen sind, und von Wirkungen, die wieder zu Ursachen werden. Sie als Gericht das heisst also von Gott her zu deuten, geht über Menscheneinsicht. Wohlergehen und Glanz einer Zeit kann in Wahrheit Heimsuchung sein; ein Unglück aber Zeichen des göttlichen Zutrauens — ebenso wie im Leben des Einzelnen Krankheit nicht Strafe und Wohlstand nicht Lohn zu sein brauchen. Soll das Geschehen der Geschichte von Gott her gedeutet werden, dann muss Er einen Propheten erwecken und selbst sprechen. Wir in der Geschichte Lebende wissen nur — nein glauben, und oft mit grösster Anstrengung — dass alles, was uns geschieht, im letzten von Gott her zu uns kommt, auch wenn es durch das Unrecht geschieht, das ein Anderer tut. Mehr können wir nicht sagen" (*Der Herr*, 1937, p. 446).

13) L. Monden, *Het wonder*, Utrecht-Antwerpen, 1958, p. 137.

schappen na te volgen om ook hun exactheid te kunnen evenaren. Zelfs Fruin, „de grootmeester der historische wetenschap in Nederland" volgens Sneller, „de grootste Nederlandse historicus", volgens Huizinga [14]), meende nog op het eind van zijn leven dat er in de geschiedenis wetten werken met de regelmatigheid van een natuurkundig proces. „Op haar gebied", zo zei hij in zijn afscheidsrede bij het neerleggen van het hoogleraarsambt aan de rijksuniversiteit te Leiden, „op haar gebied — wij twijfelen er niet aan — heerschen wetten, zoo goed als op dat der natuur, volgens welke de verschijnselen, de feiten, op en uit elkaar volgen" [15]).

De liberale kerkhistorici zeiden stout en boud, en met een tikje overmoed: in de geschiedenis der mensen stoot ik op menselijke personen, feiten en gegevens, hier zie ik oorzaken en gevolgen, hier kan ik alles verklaren, als ik mij maar de nodige moeite geef en als er voldoende bronnen ter beschikking staan. Maar ik blijf op het natuurlijk plan. Niets belet mij echter te geloven, integendeel ik geloof in de godheid van Christus en in Zijn Kerk, ik geloof in de leiding van de Kerk en van alle mensen door God, dit is een bovennatuurlijk gebied, een totaal andere wereld. Het is zelfs mogelijk dat opvattingen uit die twee werelden elkaar tegenspreken. Zoals ik bv. een schilderij kan bekijken als estheet en als scheikundige: als chemicus constateer ik misschien dat het doek van slechte stof is en de verf niet veel waard, maar dit belet mij niet als estheet een diepe schoonheidsontroering te ervaren en het schilderij een meesterwerk te noemen.

Deze liberale opvatting van de volstrekte autonomie van de geschiedwetenschap was bijna vanzelfsprekend toen deze wetenschap voor het eerst haar eigen wetten accuraat formuleerde, en deze ook integraal op het geschiedkundige gegeven toepaste, welke ook de gevolgen mochten zijn.

Zij steunde echter ten slotte op de dubbele waarheid, als zou er een wetenschappelijke en een religieuze waarheid zijn. Reeds Averroes en Zeger van Brabant hadden deze doctrine geleerd, maar Sint-Thomas en Albertus Magnus hadden ze op schitterende wijze bestreden. Indien God de wereld leidt, indien Christus Zijn zoon is, en de Kerk diens werk voortzet, indien wij in de bovennatuurlijke orde leven — en wij katholieken geloven allen dat dit zo is — dan kan er geen tegenspraak zijn tussen die bovennatuurlijke gegevens en de naakte historische feiten in de natuurlijke orde. Vanzelfsprekend leerde het Vaticaans Concilie: „Etsi fides sit supra rationem, vera dissensio esse non potest: cum idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere" (Denz. 1797).

Goed, zal de kerkhistoricus zeggen, toegegeven dat er geen tegenspraak kan zijn tussen wetenschap en geloof, maar dan zijn wij nog heel ver van een constateren van de bovennatuurlijke factor, van de inwerking van de genade in personen en feiten, waar de vergeelde documenten ons in contact mee brengen.

14) Aangehaald door E. E. G. VERMEULEN, *Fruin over de wetenschap der geschiedenis*, Arnhem, 1956, p. 15.

15) R. FRUIN, *Verspreide geschriften*, dl. IX, 's-Gravenhage, 1904, p. 390-391.

Een voorstelling als de volgende werkt echt bekorend. Wij kunnen de feiten zuiver historisch beschouwen op het natuurlijke vlak, een wetenschappelijk-geschiedkundig onderzoek instellen, oorzaken en gevolgen aangeven, bewijsvoeringen opzetten, m.a.w. een historisch inzicht in een bepaalde gebeurtenis geven, zodanig dat ons exposé elke zuivere historicus overtuigt, om het even welke zijn religie of Weltanschauung is. Dat kan men geschiedenis op het lagere vlak noemen. En daarnaast kan ik de zaken op een andere manier beschouwen: ik kan op een hoger niveau gaan staan, en dan, als gelovig christen, zie ik plots verbanden, oorzaken en gevolgen in een heel ander perspectief.

Twee niveau's dus: op het eerste beweeg ik mij in gezelschap van alle historici van welke pluimage ook, op het tweede heb ik alleen gelovige christenen achter mij, wier ogen door het geloof geopend zijn om een diepere zin te speuren.

Datzelfde gebeurt ongeveer bij een mirakuleuze genezing van een zieke te Lourdes. De medicus, gelovige of ongelovige, zegt: met de huidige medische kennis kunnen wij dit plots aangroeien van weefsel niet verklaren, en velen denken erbij: misschien zullen wij dit later wél kunnen verklaren, zoals wij nu bepaalde zgn. wonderen van vroeger niet meer als mirakelen erkennen. De gelovige medicus denkt echter verder: deze feiten gebeuren alleen te Lourdes, in een godsdienstige atmosfeer, als een antwoord van boven op een vraag van arme mensen. Nee, hier zijn wij buiten het zuiver medische en, als volledig mens, als gelovig medicus, besluit ik: dít is een mirakel. Hier staan we op een ander niveau, en zelfs zal de dogmaticus dit beamen en zeggen: zonder de genade, zonder het licht van het geloof kan men een mirakel niet „zien". Het zijn andere ogen die een plots volgroeid weefsel zien, en andere die Gods werking waarnemen [16]).

Deze dubbele manier om een geschiedkundig feit te bekijken kan juist of onjuist zijn. Alfr. Loisy schreef in zijn *Autour d'un petit livre:* „La science historique des faits religieux et leur appréciation religieuse sont choses tout à fait distinctes" [17]). Of nog: „le concile ne définit pas l'histoire, mais la façon dont il convient que la foi l'interprète [18]). Hiermede bedoelde hij dat de geschiedenis zich slechts met natuurlijke fenomenen, met het profane kan en mag bezighouden, en het bovennatuurlijke moet ignoreren, terwijl het geloof noodzakelijk op bovennatuurlijke zaken betrekking heeft; waaruit hij, als een zuivere modernist, concludeerde, dat er tussen het geloof en de rede, zoals het Concilie van het Vaticaan reeds had bepaald, geen tegenspraak kon zijn. Deze modernistische opvatting relegeert het religieuze naar het domein van het gevoel, van het subjectieve, buiten de wereld van de rede; wij begrijpen dat Paus Pius X in zijn encycliek *Pascendi* deze opvattingen moest veroordelen (Denz. 2084 en 2096).

---

[16]) Zie een diepgaand en verhelderend exposé hierover bij L. MONDEN, *Het wonder*, Utrecht-Antwerpen, 1958.

[17]) A. LOISY, *Autour d'un petit livre, Paris*, ^{2}1903, p. 215.

[18]) Idem, o.c., p. 223.

Die dubbele schouwing bevat echter ook elementen van waarheid. In zijn reeds aangehaald boek *Christianity and History*, maakt Butterfield onderscheid tussen geschiedschrijving als vak en het geven van een zin aan de geschiedkundige exact vastgestelde feiten. De „academic history", de „technical form of history" streeft er naar, een zo getrouw mogelijk beeld van het verleden te geven, maar reikt niet verder: „It is the combination of the history with a religion, or with something equivalent to a religion, which generates power and fills the story with significances" [19]). Dat het achterhalen van de zin van de geschiedenis, de filosofie of theologie van de geschiedenis, iets volledig onderscheiden zijn van de geschiedwetenschap, hebben wij boven reeds onderlijnd, en hun goed recht moet hier niet worden aangetoond.

Maar met dat al hebben wij nog steeds geen positief antwoord op onze vraag: Kan de historicus de genadewerking constateren en moet hij deze in zijn synthese integreren?

III. Integratie van Gods Genadewerking in de Kerkgeschiedenis

Vooraf willen wij duidelijk poneren dat de kerkgeschiedenis, d.i. de wetenschap van de geschiedenis der Kerk, een sector van de geschiedwetenschap is, onderworpen aan dezelfde discipline, werkend op dezelfde bronnen, deze beoordelend volgens dezelfde kritische methode. Kan. R. Aubert durft zelfs te schrijven: „Pas plus qu'il n'y a deux sortes de mathématiques, une mathématique catholique et une autre qui ne l'est pas, il n'y a pas non plus deux sortes d'histoires, une histoire catholique et une histoire qui ne l'est pas: il n'y a, ou du moins il ne devrait y avoir qu'une histoire vraie, la même pous tous" [20]). Persoonlijk menen wij, dat deze vergelijking niet helemaal opgaat, daar mathesis zich op het natuurlijke vlak beweegt, en de geschiedenis handelt over de mens die tot de bovennatuur is verheven.

Laten wij, zoals in de geschiedenis hoort, de feiten spreken. Wellicht suggereren ze ons een oplossing van ons probleem. In het verleden was het niet anders dan op onze dagen. Een eerlijk ongelovige, rechtzinnig zoekend naar de waarheid, kan jarenlang met priesters omgaan, het leven van een katholieke parochie rond zich zien, en toch zich niet gedwongen voelen om er de bovennatuurlijke inwerking van de genade bij te halen. Hij kan alles op zuiver natuurlijke basis uitleggen, of meent het althans. Evenzo kan de ongelovige historicus het verleden bestuderen, het concrete leven van het christelijk volk, van pausen en bisschoppen, en toch alles op zuiver natuurlijke manier verklaren.

Nu komt het echter wel en herhaaldelijk voor, dat iemand de waarheid van het christelijk geloof inziet door het contact met een kloosterzusterverpleegster in een kliniek, door de omgang met een heilige priester of met een integrale christelijke leek. Hetzelfde gebeurt in de geschiedenis. Vele

---

19) H. BUTTERFIELD, *Christianity and history*, London, 1952, p. 23.

20) R. AUBERT, *La liberté de l'historien catholique*, in *Liberté et Vérité*, Leuven, 1954, p. 117.

feiten, gebeurtenissen en personen spreken ons gelovend gemoed en zoekende geest niet aan. Er zijn echter naast minder treffende elementen, vooral twee groepen van mensen die wij niet meer kunnen begrijpen of verklaren, zonder de genade: het zijn de heiligen en de grote ordestichters. De volmaaktheden van Christus worden als door een prisma ontbonden en afzonderlijk door zijn heiligen in stralende zuiverheid opgevangen en weerkaatst. Zodra een biograaf bij een grote heilige het religieuze, het genadeleven niet laat primeren, is hij er gewoon naast.

Wanneer men b.v. een Sint-Ignatius van Loyola voorstelt als een wilsmens, een militair, een gefrusteerde die op een ander terrein zocht te verwezenlijken wat hij, wegens zijn beenletsel, in het leger niet meer bereiken kon, hoe wil men iets van deze man en van zijn stichting begrijpen!

De protestant H. Boehmer, die na een grondige bronnenstudie de meest objectieve protestantse biografie van Ignatius schreef, bleef ten slotte in psychologische uitleggingen steken, en aanzag Ignatius' visioenen gewoonweg voor „sogenannte Photismen, d.i. automatisch erzeugte Lichtempfindungen, wie sie noch heute jeder normale, visuell veranlagter Mensch in Momenten starker Erregung haben kann" [21]).

Een dergelijke opvatting, zo schreef een andere protestant, W. Nigg, „beweist ein metaphysisches Unvermögen, über das man nur erröten kann. Diese beschämend platte Deutung verrät eine völlige Ahnungslosigkeit von mystischem Erleben" [22]). Verder erkent deze diep-religieus ingestelde protestant dankbaar, dat de laatste katholieke biografen van Luther „die religiöse Kraft des Wittenberger Reformators nicht mehr in Abrede stellen. Eine ähnliche Korrektur ist auf protestantischer Seite gegenüber Ignatius zu vollziehen, die längst fällig ist" [23]).

Bij een Sint-Franciscus van Assisi, de meest vereerde en hoogst geprezene van alle mensenkinderen door biografen van de meest uiteenlopende wereldbeschouwingen, kan een ongelovige geboeid worden door het natuurlijke, het kinderlijke, het paradijselijk eenvoudige van deze middeleeuwer, maar daarmee begrijpt hij volstrekt niet deze heilige, de tot nog toe zuiverste en meest geslaagde afbeelding van Jezus zelf. Bij het bespreken van de markante biografie van Sint-Franciscus door de liberale kerkhistoricus P. Sabatier [24]), schreven de Bollandisten: „Pour mettre en pleine lumière la vie d'un saint, il suffit d'avoir sérieusement étudié les sources de sa biographie et de ne point rejeter systématiquement le surnaturel, en tant qu'il se manifeste comme action plus immédiate de l'esprit divin sur les âmes", en zij gaven toe dat onder dit oogpunt de biographie door P. Sabatier aan de vereisten voldeed, maar dat de auteur wegens zijn verkeerde opvattingen over de Kerk, een scheve voorstelling gaf van Franciscus als ordestichter [25]).

Hieruit besluiten wij dat, bij het bestuderen van grote heiligen en grote

[21]) H. Boehmer, *Ignatius van Loyola*, Stuttgart, 1941, p. 44.
[22]) W. Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche*, Zürich-Stuttgart, 1953, p. 374.
[23]) W. Nigg, o.c., p. 388.
[24]) P. Sabatier, *Vie de S. François d'Assise*, Paris, [1]1894, [3]1931.
[25]) *Analecta Bollandiana*, t. XIII, 1894, p. 300-301.

ordestichters het integreren van de bovennatuurlijke factor in het onderzoek en in de voorstelling onontbeerlijk zijn. Maar wij mogen en wij moeten verder gaan. Wij leven in de bovennatuurlijke orde, waarin natuur en genade voortdurend op elkaar inwerken. Het is, naar onze mening, onmogelijk tal van fenomenen die meer intiem met het leven van de Kerk zijn verbonden, een totaal verklarende uitleg te geven, als wij de stille inwerking van de genade hetzij a priori negeren, hetzij stelselmatig uit ons onderzoek uitsluiten.

Het Concilie van Trente gaf niet steeds een kerkelijke vergadering te zien, die duidelijk de bijstand en de leiding van de H. Geest genoot. Maar anderzijds, zoals Dupront schreef, „On demeure sans cesse étonné de ce miracle permanent que représente la démesure entre la longueur, la liberté, le désordre des discussions, et la quasi-unanimité des votes décisifs pour définir et condamner" [26]).

In de eerste helft van de 16e eeuw wekte de katholieke Kerk niet de indruk van een krachtig levende bovennatuurlijke gemeenschap, ja, de religieuze bezieling was in die periode bij de protestanten heel wat sterker. Maar zie, een halve eeuw later stond die doodgewaande en doodverklaarde Kerk springlevend en in volle bloei voor aller ogen, terwijl het protestantisme zijn religieuze krachten reeds volledig verbruikt scheen te hebben. Wat J. Lortz, de voornaamste historicus van deze brok kerkgeschiedenis, althans in Duitsland, deed uitroepen: „Wenn es irgend einmal einen geschichtlichen und geschichtlich weitgehend nachprüfbaren Erweis übernatürlicher Kraft der Kirche gibt, einen Erweis grossen Stils, dann erbringt ihm das 16. und 17. Jahrhundert" [27]).

Wij kunnen nog verder gaan. Dat men in het leven van Pio Decimo of op een beslissend keerpunt van de geschiedenis der Kerk het inwerken der genade als het ware rechtstreeks ervaart, is nog gemakkelijk te begrijpen, althans voor een christelijk historicus. Maar nemen wij eens de zedelijk slechtste van alle ons bekende pausen, Alexander VI. Hij verwekte, ook nog als paus, verscheidene kinderen, was door simonie in het groot paus gekozen, schonk grote delen van de Pauselijke staten aan zijn zoon, de condottiere Cesare Borgia, en vertrouwde zijn dochter Lucrezia het bestuur van het Vaticaan toe, wanneer hij in de Romeinse Campagna ging uitrusten. Pastor, zijn waarheidsgetrouwe biograaf, kan niet nalaten te verzuchten: „Es war gleichsam als ob die Vorsehung hätte zeigen wollen, dass die Menschen die Kirche wohl schädigen, aber nicht zerstören können" [28]). Hetzelfde jaar als hij deze merkwaardige woorden schreef, ging deze katholieke historicus op zekere dag (18 maart 1895) de schrijver van „Die Kultur der Renaissance in Italien", de protestant Jacob Burckhardt, bezoeken. Op het einde van de vorige eeuw waren dit ongetwijfeld de twee beste kenners van deze periode. In zijn dagboek noteerde Pastor over dit gesprek: „Wir sprachen dann über

---

26) A. DUPRONT, *Du concile de Trente: réflexions autour d'un quatrième centenaire*, in *Revue historique*, dl. CCVI, 1951, p. 276.

27) J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, II. Band, Freiburg i.B., [3]1949, p. 302.

28) L. Freiherr von PASTOR, *Geschichte der Päpste*, III. Band, Freiburg i.B., 1895, p. 475.

Alexander VI. Es ist doch sehr merkwürdig, sagte Burckhardt, dass dieser Papst nichts gegen das Dogma getan, dass er das Sakramentale von seinem Leben getrennt, dass er keine Frevel begangen. Ich verstehe nicht, wie das möglich ist? Ich entgegnete, man müsse Katholik sein, um das ganz zu verstehen" [29]). Dit lijkt mij voor de stelling die wij hier verdedigen, een onverdacht en uiterst belangrijk getuigenis.

Wij zijn dan ook overtuigd dat de katholieke kerkhistoricus bij het argumenteren met beschouwingen, die essentieel op de bovennatuurlijke factor, op de inwerking van de genade en op een bijzondere bijstand van de H. Geest wijzen, zich niet stelt buiten de gewone historisch-wetenschappelijke methode. Het aanwenden van deze bovennatuurlijke factor is evenmin een „ik kan de zaken van een hoger niveau ook anders zien" of een „als gelovig christen, kan ik de gebeurtenissen ook zó verklaren", neen, ter verklaring van tal van feiten en tot het begrijpen van tal van personen uit de geschiedenis van Gods Kerk, is het onontbeerlijk het inwerken der genade als integrerende factor op te nemen. Wanneer bijgevolg een katholiek historicus beweert: ik houd mij met de profane factor in de kerkgeschiedenis bezig en laat de religieuze op zij, dan moeten wij zeggen dat een dergelijk historicus heel wat gegevens kan verzamelen die een licht werpen op de geschiedenis van de Kerk, maar eigenlijke, volle kerkgeschiedenis schrijft hij niet [30]).

Nu weten wij wel dat vele kerkhistorici hier huiverig tegenover staan. Men loopt zo groot gevaar van *hineininterpretieren*, en van daardoor niet meer als echt historicus te worden aanvaard in niet-christelijke kringen. De moeilijkheid om dit element te hanteren en het gevaar voor misbruik nemen echter niet weg dat, indien de genade een integrerend element is van het geschiedkundig verloop, de historicus deze geschiedenis niet integraal kan verklaren, als hij dit element a priori uitschakelt.

De hedendaagse opvattingen over geschiedwetenschap bieden een methodologische basis voor onze zienswijze. In de 19e eeuw kon de grote Ranke de historici nog als ideaal voorstellen, het verleden uit te beelden „wie es eigentlich gewesen ist". Het verleden was als een kostbare vaas in scherven; en heel het werk van de wetenschapsmens bestond erin te achterhalen: hoe het feitelijk geweest was. Dit bracht er de positivistische geschiedschrijvers van de tweede helft van de 19e eeuw toe om in het geschiedkundig werk de persoon van de historicus zoveel mogelijk te elimineren. Wie erin slaagde zichzelf volledig uit te schakelen en „alleen de documenten te laten spreken", die schreef pas volledig-objectieve geschiedenis. Op die manier kwam men echter slechts tot een aaneenrijgen van losstaande feiten zonder innerlijk verband, tot een kennis van talloze details uit vroeger eeuwen zonder inzicht in de vergane kulturen. De door Hegel en Croce beïnvloede Collingwood

---

29) L. Freiherr von Pastor, *Tagebücher - Briefe - Erinnerungen*, Heidelberg, 1950, p. 273. In dit verband kunnen wij het woord citeren van L. Lavisse: „Moi, historien je ne sais pas ce qui s'est passé le matin de Pâques. Mais la face du monde en a été changée" geciteerd door J. Malegue, *Augustin ou le maître est là*, t. II, Paris, 1935, p. 447.

30) In zijn artikel *Pour une psychologie de la grâce divine* maakt P. Fransen enige beschouwingen die onze opvattingen steunen (*Lumen Vitae*, t. XII, 1957, p. 209-240).

noemde dit sarcastisch een geschiedschrijving *with scissors and paste*, met schaar en lijmpot [31]).

Deze opvattingen heeft men echter laten varen. Wie echt aan geschiedkundige wetenschap doet, wie dit vak uitoefent, weet dat het verleden nog slechts bestaat in hetgeen er op onze dagen is van overgebleven, hetzij levend in individuen of gemeenschappen — en dit is vaak miniem en moeilijk te achterhalen —, hetzij vooral als dode documenten, letterkundige of monumentale. Met groot geduld moet de historicus deze documenten lezen of ontcijferen, de gegevens schiften, groeperen en waarderen, en in het dode materiaal een geest blazen. Hij moet een persoon, een gebeurtenis, een cultuurperiode tot leven wekken, hij moet scheppen, en daarin ligt trouwens zijn grote vreugde.

Op het einde van een reeks voordrachten, gehouden aan de universiteit van Leuven in 1953, zei Prof. Marrou terecht: ,,Par opposition à l'objectivisme strict du vieux positivisme, qui eût aimé pouvoir réduire le comportement de l'historien à un regard glacé et comme indifférent jeté sur un passé mort, l'histoire nous est apparue comme le fruit d'une action, d'un effort en un sens créateur, qui met en jeu les forces vives de l'esprit, tel qu'il est défini par ses capacités, sa mentalité, son équipement technique, sa culture; l'histoire est une aventure spirituelle où la personnalité de l'historien s'engage tout entière" [32]).

De persoonlijkheid van de historicus moet dus niet uitgeschakeld worden, zij is onontbeerlijk om het verleden te herscheppen. Wie zelf ooit een grondig historisch onderzoek heeft ingesteld en ten slotte een synthetisch werk heeft geschreven, weet bij ondervinding welke determinerende rol de eigen creatieve kracht hierin heeft gespeeld.

In de omgang met onze medemensen, zien wij hen bepaalde gebaren maken, bepaalde meningen uiten, bepaalde daden stellen; meer ervaren wij niet. Of deze man of deze vrouw nu hoogmoedig of fier, ongeduldig of koppig, religieus of hysterisch is, moeten wij uit de feiten concluderen: het wordt ons niet onmiddellijk gegeven. De mens is niet intuïtief maar discursief. Juist hetzelfde gebeurt in de geschiedschrijving. Wij lezen brieven van iemand, leren uit allerlei documenten zijn daden kennen, en vernemen ook hoe zijn tijdgenoten hem beoordelen. Maar hoe die man nu precies dacht, welke zijn echte beweegredenen waren, wie hij in zijn diepste wezen was, dat moeten wij zelf uitmaken. Was Filips II een evenwichtig religieus mens of scrupulant, was Gregorius VII bezield door machtsbegeerte of door ,,de ijver voor Gods huis", dat moet de historicus zelf persoonlijk uit de feiten concluderen. Zo zal het gebeuren dat hij, om bepaalde feiten volledig te kunnen verklaren of bepaalde personen te kunnen doorgronden, de religieuze overtuiging, het gedragen-zijn door de genade moet veronderstellen. Indien

---

31) R. G. Collingwood, *The idea of history*, Oxford, 1946, p. 257.

32) H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1954, p. 204. Zie ook P. Geyl, *Gebruik en misbruik der geschiedenis*, Groningen, 1956, p. 53; J. Huizinga, *Verzamelde Werken*, dl. VII, Haarlem, 1950, p. 30 en 12; H. Brugmans, *Crisis en roeping van het Westen*, Haarlem, 1952, p. XI-XIII.

hij hier geen oog voor heeft, zal hij moeten toegeven dat hij bepaalde gevallen niet doorziet, niet volledig begrijpt, zoals Burckhardt ruiterlijk aan Pastor erkende.

Als wij onze beschouwingen willen samenvatten kunnen wij alles zó voorstellen. In de geschiedenis der Kerk, vooral bij de heiligen en grote ordestichters, maar ook bij andere personen en bij tal van feiten maakt de bovennatuurlijke factor, de inwerking der genade een integrerend deel uit der gegevens die nodig zijn om deze personen en deze gebeurtenissen volledig te begrijpen. Anderzijds moet de historicus zelf oog hebben voor deze bovennatuurlijke factor, het aangepaste zintuig om de genadewerking te vatten, en ze, scheppend, in zijn synthese te verwerken.

Het is echter onvermijdelijk dat, zoals een daltonist geen kleuren ziet, en zoals een man zonder esthetische zin bij het bekijken van *De Nachtwacht* van Rembrandt of het beluisteren van een sonate van Beethoven geen schoonheidsontroering ervaart, ook de niet-religieus ingestelde historicus de werking der genade niet constateert of aanvoelt [33]). En zoals de daltonist en de niet-estetisch begaafde menen alles te zien en te horen wat anderen zien en horen, zo zal ook de niet-religieus ingestelde historicus overtuigd zijn — zeldzame uitzonderingen niet te na gesproken — alle gegevens te kennen, en hij zal de schouders ophalen wanneer een christelijke geschiedschrijver met bovennatuurlijke elementen komt aandragen.

Moet nu de katholieke of christelijke kerkhistoricus zover met de gelaïciseerde, de profane vakgenoot meegaan, dat hij deze factor niet meer in zijn proeve van uitleg van het verleden betrekt? Dit lijkt ons een ergerlijk tekortkomen aan het heiligste en hoogste van wat een christenmens, ook een wetenschapsmens lief is.

Zeker, bij het bestuderen van het economisch beleid van een middeleeuwse abdij of van het fiscaal stelsel van de pausen van Avignon beweegt de historicus, van welke wereldbeschouwing ook, zich nagenoeg op profaan gebied; maar naarmate hij zich directer met het echte leven der Kerk inlaat en de titanen van het religieuze, die wij heiligen noemen, nadert, zal hij ook meer de religieuze factor in zijn onderzoek en zijn synthese moeten betrekken.

Heel dit exposé richt zich tot de vakhistorici, tot de wetenschapsmensen, die, met geduld en moeite en ten koste van grote inspanningen, uit de luttele litteraire en monumentale overblijfselen van vroeger tijden, en vertrekkend van deze documenten, het verleden tot nieuw leven trachten te wekken. Het is niet een antwoord op de vraag hoe de cursus van kerkgeschiedenis op een katholieke theologische faculteit gegeven moet worden. Wanneer

33) In een brief aan Wilfrid Ward schreef Newman: „....in fact a religious mind must always master much which is unseen tot the non-religious... I can't allow that a religious man has no more evidence, necessarily, than a non-religious" (W. Ward, *The life of John Henry Cardinal Newman*, vol. II, Londen, [2]1913, p. 489). En Chr. Dawson aarzelt niet te schrijven: „Toch is het van de andere kant onmogelijk de middeleeuwse cultuur te begrijpen, wanneer men geen sympathie en waardering gevoelt voor de middeleeuwse godsdienst; hier heeft een katholieke geschiedschrijver evident een voorsprong" *(De Schepping van Europa,* Nederl. vert. Amsterdam-Antwerpen, [2]1948, p. 21).

men eens van de waarheid van de katholieke wereldvisie is overtuigd, dan zal men ook gemakkelijker in het hele leven van de door de H. Geest geleide Kerk, Gods wondere inwerking en leiding met de ogen van het geloof constateren. Ja, nog meer, de Katholieke Kerk, als Mystisch Lichaam van Christus, doet ten slotte niets anders dan de volmaaktheden van Christus onder allerlei vormen expliciteren. Als gelovig kerkhistoricus zijn wij er zelfs van overtuigd dat wij, ondanks alle lichtgevende studie van de H. Schrift, de persoon van de Godmens Christus, die in Palestina leefde twintig eeuwen terug, niet volledig kunnen kennen zonder die explicitatie welke de Kerk ons brengt, vooral in haar meest eminente leden, de weinige gecanoniseerde en de talrijke niet-gecanoniseerde heiligen. En, zoals het aangehaalde woord van J. Lortz laat doorschemeren, menen wij dat een objectieve studie van het leven der Kerk er toe leiden kan, deze te zien als een *signum levatum in nationes,* gelijk het Vaticaans Concilie het uitdrukte (Denz. 1794). Kerkgeschiedenis is geen apologetica, maar heeft wel de kracht in zich — als gevolg echter — om zoekende zielen de weg naar de waarheid te wijzen. De bekering van een Newman tot de Katholieke Kerk is hier wel het meest sprekende bewijs van. Al deze waardevolle ideeën, die hier slechts even worden aangeduid, zouden echter moeten worden uitgewerkt, maar zouden een ander artikel worden in een andere geest geschreven, en voor een ander lezerspubliek dan wij op het oog hadden.

De zuiver wetenschappelijke geschiedschrijving van de Kerk, waarover wij het hier hadden, is een tamelijk recente wetenschap, die haar weg nog zoekt en haar object niet juist heeft bepaald. Misschien kan deze theologische bezinning op de kerkgeschiedenis er iets toe bijdragen om de kerkhistorici beter bewust te maken van het eigen object van hun vak, dat tegelijkertijd echte geschiedwetenschap is en ware theologie.

Leuven M. DIERICKX, S.J.

COR JESU*)

2 April 1959 zou, indien de dood niet vroeger had aangeklopt, Paus Pius XII zijn diamanten priesterfeest hebben gevierd. Die dag mocht natuurlijk niet als iedere andere gewone dag in de grote mand der geschiedenis met het etiket ,,niets bijzonders" terecht komen. Wegens zijn optreden als leraar, dat met betrekking tot de devotie van het H. Hart in de Encycliek ,,Haurietis Aquas" bijzonder tot uiting kwam, wegens zijn persoonlijk beleven van en apostolisch ijveren voor die devotie namen de paters S.J. A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET en F. SCHWENDIMANN het besluit, over en naar aanleiding van die Encycliek een artikelenverzameling te publiceren en, bij wijze van nederig huldeblijk en dankbetuiging, die aan Z.H. aan te bieden. Door het voortijdig afsterven is nu de verzameling een posthume eerbetuiging ,,in memoriam" geworden.

Een 36-tal schrijvers, die zich ieder op eigen terrein al grote verdiensten hadden verworven, hebben zich tot dit teamwork bereid verklaard. En laat ik het al hier in het begin van harte verklaren: het is, als geheel beschouwd, én kwantitatief (samen 1440 blz.) én kwalitatief eerste klaswerk. Gezien het initiatief is het wel niet te verwonderen, dat de meeste schrijvers tot de S.J. behoren. Maar ook andere orden en congregaties en de seculiere geestelijken zijn uitstekend vertegenwoordigd. Jammer vind ik het enigszins, dat bij de eminente medewerkers het S.C.J. en M.S.C. ontbreekt.

Twee omvangrijke boekdelen bevatten het geheel, dat in een Pars theologica en een Pars historica et pastoralis wordt verdeeld. Hoewel de ondertitel: Commentationes in Litteras Encyclicas ,,Haurietis Aquas" suggereert, dat men hier met een brede Commentaar op genoemde Encycliek te doen heeft, is dit toch niet het geval. In zekere zin is het minder en meer. Een korte vermelding van de verschillende artikels met een enkel woord ter verklaring en beoordeling van de inhoud moge de lezer verduidelijken, dat we in dit verzamelwerk met zijn talrijke aspecten en vaak diepgaande beschouwingen een ware goudmijn bezitten voor de wetenschap over de devotie tot het H. Hart van Jesus.

Na een inleidend woord tot presentatie van Pater BEA afkomstig, geeft J. ALDAMA S.J. een overzicht over de leer van de drie belangrijkste documenten met betrekking tot de devotie van het H. Hart, nl.: de Encycliek ,,Annum Sacrum" van 25 mei 1899; de Encycliek ,,Miserentissimus Redemptor" van 8 mei 1928 en de Encycliek ,,Haurietis Aquas" van 15 mei 1956. ,,Annum Sacrum" wil niet zozeer onderrichten alswel voorbereiden op

---

*) *Cor Jesu*. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII ,,Haurietis Aquas" quas peritis collaborantibus ediderunt A. BEA S.J., H. RAHNER S.J., H. RONDET S.J., F. SCHWENDIMANN S. J., Vol. I Pars Theologica, Vol. II Pars Historica et Pastoralis, Roma, Herder, 1959, 17 x 24, XVI + 780 en VI + 661 blz., 12000 L., geb. 14000 L.

de toewijding van de hele Kerk (en van de wereld) aan het H. Hart van Jesus. „Miserentissimus Redemptor" legt bijzonder het accent op de plicht van eerherstel uit rechtvaardigheid en liefde. „Haurietis Aquas" graaft dieper naar de fundering van de devotie en wijst op het H. Hart als symbool van de drievoudige liefde van Jesus.

In een merkwaardig artikel vat H. RAHNER de „mirabilis progressio" (uitdrukking ontleend aan de Encycliek „Haurietis Aquas") van de devotie tot het H. Hart van Jesus samen. Ze is het labarum van de christelijke godsdienst als van de „religio amoris", terwijl de opvallende vooruitgang van de devotie veeleer te danken is aan de „fides viva et fervida" van de gelovigen dan aan de particuliere openbaringen. Deze dient men overigens in het kader van het openbare en officiële kerkelijke leven te plaatsen. In een uitgebalanceerde woordenkeus met historische bijzonderheden over Juliana van Cornillon en Margaretha Maria Alacoque beschrijft hij verder het groeiproces, de tegenwerking van buiten en binnen en de invloed van de particuliere openbaringen in het kerkelijk geheel en de verhouding daarvan tot de kerkelijke hiërarchie. Thans wordt de devotie meer schriftuurlijk, meer theologisch en liturgisch verantwoord. Als taak rest nog een diepere fundering in de grote mysteriën van de H. Drieëenheid en van de Menswording.

Uitstekend artikel. Intussen mogen we veilig vertrouwen, dat ook in deze devotie Gods Voorzienigheid en de H. Geest de gezonde ontwikkeling nog zullen blijven bevorderen.

Een omvangrijke lijst van Misformulieren over het H. Hart van Jesus met enkele overzichtelijke schemata heeft A. BUGNINI C.M. ons verstrekt. Met recht verwijst hij naar de trage tred op het pad der historie en op de meer dan gewone voorzichtigheid, die bij de vaststelling van de liturgische tekst als uiting van de officiële cultus door het kerkelijk gezag werd in acht genomen.

Bij het onderzoek, dat J. FILOGRASSI S.J. naar het voorwerp van de verering van het H. Hart van Jesus volgens de Encycliek „Haurietis Aquas" instelt, komt hij tot de volgende conclusie: het is het gewonde physieke hart van Christus, dat het symbool is van de liefde jegens zijn Hemelse Vader en jegens ons mensen. Dit physieke hart is het symbool van Christus' drievoudige liefde, nl.: van zijn goddelijke liefde, van zijn bovennatuurlijke en van zijn natuurlijke menselijke liefde. Van deze drievoudige liefde is de goddelijke, die aan Christus met de Vader en de H. Geest gemeenschappelijk is, de voornaamste, ja de hoofdreden van de devotie tot Jesus' H. Hart.

In deze Encycliek wordt het eerst officieel van het Hart als van het symbool van die drievoudige liefde melding gemaakt. Ook stelt het hart de liefde en geheel Christus' innerlijk leven voor, ja de gehele Persoon van Christus met zijn goddelijke en menselijke natuur.

L. CIAPPI O.P. beschouwt de H. Drieëenheid in verband met het H. Hart van Jesus; de aard van de betrekkingen tussen beide mysteries en hun verband met het geestelijk leven.

De goddelijke liefde, waarvan het H. Hart het symbool is, is de liefde

van de H. Drieëenheid, de liefde van de drie Personen waaraan schepping en herschepping te danken zijn. Alle opera ad extra in de natuurlijke en de bovennatuurlijke orde zijn gemeenschappelijk aan de drie Personen, zodat men daarbij ten opzichte van één Persoon slechts van appropriatio kan spreken. De H. Drieëenheid is het centrum voor het geestelijk leven. Tot staving van zijn leer beroept zich P. C. behalve op de betreffende encyclieken herhaaldelijk ook op S. Thomas.

Een streng thomist toont zich ook H. DIEPEN O.S.B. in zijn subtiel onderzoek naar de reële betekenis van de Geest van het H. Hart van Jesus.

Natuurlijk kan hij als de Basly-bestrijder onder de theologen het niet nalaten eerst in de bekende richting te grommen. Maar dan volgt een subtiele en diepgaande uiteenzetting over de drievoudige liefde van Christus en de H. Geest. Zijn conclusie (blz. 189) lijkt me goed verantwoord. Aan de H. Geest, die uit de ongeschapen liefde van Christus voortkomt, wordt Jesus' Hart en zijn geschapen liefde toegeschreven. De H. Geest is de hoogste gave van Christus, verdiend door de menselijke liefde en uitgestort door Jesus' goddelijke liefde, zijn menselijke liefde en door zijn Hart.

Bij blz. 155 zou ik willen aantekenen, dat de H. Geest toch wel uit de wederkerige liefde van Vader en Zoon voortkomt (zie Enc. en blz. 158). Tot staving zij verwezen naar de H. Schrift: de Vader bemint de Zoon. Zie J. *17. 24;* Mt. 17. 5; 3. 17; J. 3. 35; 5. 20; 15. 9 v.; Col. 1. 13. De Zoon bemint de Vader. Zie J. *14, 31* expliciet en impliciet bij vergelijking van J. 14. 21 en 24, met J. 8. 29; 4. 34 en 17. 4 v.

In een schriftuurlijk nogal ruim verantwoord betoog illustreert J. LECUYER C.S.Sp. het verband tussen het H. Hart en Christus' mystiek Lichaam. Het Hart van de Godmens Jesus Christus is het symbool van de goddelijke liefde, die Christus met de Vader en de H. Geest gemeenschappelijk heeft, van zijn bovennatuurlijke en van zijn natuurlijke liefde. Onder dat drievoudig opzicht staat Christus in een blijvende vitale betrekking tot zijn mystiek Lichaam.

De betrekking tussen het H. Hart van Jesus en de Kerk als Lichaam en Bruid van de Zaligmaker geeft S. TROMP S.J. in een puntig betoog aan, waarbij de hem zo bekende data van de Encycliek „Mystici Corporis" goed van pas komen. Met recht beroept hij zich ook op het kostbare boekje „De Navolging van het H. Hart van Jesus" van P. J. Aernoudt S.J. en op een werkje van P. Praxl S.J. dat. 1717.

In een theologisch-patristische studie onderzoekt J. SOLANO S.J. de H. Mis in betrekking tot de verering van het H. Hart. In de H. Mis heeft de verering van het H. Hart, de korte samenvatting van de christelijke godsdienst, haar meest adaequate uitdrukking.

Vooral schriftuurlijk gaat C. COLOMBO na de drievoudige liefde van Christus en de psychologie van onze Heer. Het komt neer op een positief „experimenteel" onderzoek waarbij meer nog dan bij de synoptici uit S. Jan en S. Paulus wordt geput.

Zonder de pretentie te willen hebben volledig te zijn stelt J. KAHMANN C.SS.R. een toch wel ruim en goed verantwoord onderzoek in naar de

openbaring van de liefde van God in het Oude Testament. Hierbij gaat hij chronologisch te werk. Zo blijkt Gods opbouwende gerechtigheid en schenkende liefde later meer en meer het karakter van een vergevende barmhartige liefde aan te nemen.

R. CRIADO S.J. gaat na hoe in het Oude Testament Gods liefde ons symbolisch wordt voorgesteld. Als resultaat krijgen we God te beschouwen als geneesheer, als herder, als gastheer, als wijngaardenier, als vader en als bruidegom.

Zonder enige twijfel is het volgende artikel van Karl RAHNER S.J., dat ons onder de bescheiden titel „Zur Theologie des Symbols" wordt gepresenteerd, het zwaarste, het moeilijkste, het interessantste wellicht ook van de gehele bundel.

Zwaar van constructie met vaak lange (te lange) verwikkelde zinnen, met als achtergrond een nogal eigen philosophisch en theologisch systeem, is dit artikel zelfs een ongewone prestatie van deze theoloog van ongewoon formaat. Daardoor is het voor de lezer geen lichte taak de schrijver op de voet te volgen. Daardoor is het voor de recensent een (haast) onmogelijke taak in kort bestek de inhoud weer te geven, het vele goede naar waarde te schatten en zowel het pro als het contra in een kritisch oordeel objectief te verantwoorden.

Het „neem en lees" is daarom hier geen misplaatste en gemakkelijke uitvlucht.

Het voorgaande strekke tot verklaring en verontschuldiging, wanneer we ons tot enkele kritische opmerkingen beperken, en we er ons zelfs van onthouden, de inhoud in schrijvers thesisvorm weer te geven. Dit toch zou voor de lezer moeilijk te verteren zijn en tal van vragen oproepen zonder een daarbij passend bevredigend antwoord.

Bij wijze van opbouwende kritiek mogen hier enkele dubia volgen:

1°. Bij zijn definitie van symbool beroept zich K. R. op een respectabele lijst van auteurs. Toch vraag ik me af of hij niet met als achtergrond zijn persoonlijke philosophische kijk op de dingen te a-prioristisch te werk gaat. Zou de inductieve methode hier niet de voorkeur verdienen? Zo zou aldra blijken dat het symbool en het gesymboliseerde nimmer omkeerbaar zijn. Het psychische en geestelijke heeft een waarneembaar stoffelijk symbool. Niet andersom.

2°. Behandelt hij (ondanks een enkele waarschuwing) het „ens quo" niet teveel als „ens quod" en is zijn herhaald beroep op S. Thomas wel geheel juist? Is het niet soms een nogal sterk persoonlijke interpretatie? Is in dit verband in Thomas' systeem het „esse participatum" en het „esse subsistens" wel gelijk te stellen met het „existere"?

3°. Is bij de Triniteit niet elk effect naar buiten, dat immers door de éne identieke daad wordt veroorzaakt, die het éne identieke vermogen en de éne identieke natuur is, gemeenschappelijk en is ook intratrinitair niet alles gemeenschappelijk tenzij het berust op tegenstelling in de relatie?

4°. Is theologie wel in eeuwigheid (en nu) theologische anthropologie? Is Christus zelf de openbaring of predikt hij in opdracht van de Vader?

(cfr. J. 12. 49 v.) Moeten we niet Christus' beeld volgens de gereveleerde en geïnspireerde teksten van het Oude en het Nieuwe Testament laten groeien en opbouwen?

5°. Is het Hart niet te beschouwen als het centrum en als het natuurlijke symbool van de liefde, omdat deze zich in haar affect en effect zo sterk en voelbaar uit in de hartaandoeningen en hartkloppingen? (Niet op de laatste plaats denk ik hierbij aan de echtelijke liefde). Haec pauca sufficiant.

Naar aanleiding van J. 7. 38 „Stromen van levend water zullen uit zijn hart vloeien" bestudeert D. STANLEY S.J. Jesus' liefde bij Johannes. Zijn studie leidt tot het volgende resultaat: primair is Christus' liefde een verbondsliefde. De verlossingsgeschiedenis begon bij de Menswording van Gods Zoon om zich dan te ontwikkelen in de liefde van de Middelaar, die gericht is op het Verbondsvolk, Christus' Kerk.

De gegevens voor het antwoord op de vraag naar het Hart van de Verlosser bij St. Paulus zijn vooral te vinden in het paraenetisch slotdeel van zijn brieven. Zijn geestelijke leer is een moraal en spiritualiteit van de liefde. Onze evenmens moeten wij beminnen uit liefde tot Christus, die uit liefde tot ons de kruisdood is gestorven. Aldus S. GAROFALO.

De drievoudige liefde van Christus voor de mensen beschouwt C. BOYER S.J. in St. Augustinus' geschriften. Daarbij valt het deze specialist in de Augustiniana gemakkelijk dit onderwerp door tal van teksten te illustreren. en met name ook te wijzen op de innige eenheid van hoofd en ledematen. van Christus en de Kerk.

Na een vrij lange aanloop bespreekt B. LEEMING S.J. de toewijding aan het H. Hart. Terecht merkt hij in zijn historisch overzicht, dat culmineert in Newmans gebeden tot het H. Hart, op, dat deze devotie reeds vroegtijdig in Engeland in zwang was. Sprekend komt dat tot uiting in beeld en bouwwerk. Meer door een veelheid van materiaal dan door een diepe schouw en kracht van synthese kenmerkt zich dit artikel.

De kwestie over het mede-tegenwoordig-zijn van de smarten van Jesus' Hart bij de zonden der mensen en de invloed van de voldoeningen der rechtvaardigen op zijn goddelijk Hart lost A. PIOLANTI op door in het voetspoor te treden van St. Thomas, en al het tijdelijke als voor God van eeuwigheid tegenwoordig te stellen.

Na een historische lange voorbereiding, die reeds in het Oude en Nieuwe Testament impliciet aanwezig is, — aldus H. RONDET S.J. — is het eerherstel voor de zonde zoals we dat heden in de H. Hartdevotie kennen, in zijn geprononceerde vorm met de H. Margaretha Maria Alacoque begonnen. De zonde is een belediging van God, een onrecht Christus aangedaan, een wonde zijn Mystiek Lichaam toegebracht, een verstoring van de goede orde in de wereld. In verband met Jesus' verlossingswerk, met zijn lijden en dood, vraagt dit besef om eerherstel aan Jesus' Hart uit rechtvaardigheid en uit medelijdende liefde.

De Enc. „Haurietis Aquas" en de verering van het Onbevlekte Hart van Maria, zo luidt het opschrift van het lange artikel van F. LAKNER S.J. Maar slechts enkele bladzijden tegen het einde, waarin er op gewezen wordt, dat

deze devotie een gelukkige aanvulling is van de verering van Jesus' H. Hart, hebben op de titel zelf betrekking. Met schrijvers lof in deze aan de H. Joannes Eudes gebracht, kan ik verder van harte instemmen. Die hartelijke instemming blijft echter achterwege bij lezing van zijn betoog over Maria's compraedestinatio absoluta; bij zijn overbeklemtonen van Maria's maagdelijkheid; bij zijn onderschatting van Maria's medewerking aan de Verlossing. Is niet Maria primair *als Jesus' waardige maagdelijke Moeder* zijn medewerkster in het verlossingswerk?

Uiteraard is het tweede — historische en pastorale — deel makkelijker verteerbaar dan het eerste, dat menige harde brok bevat. In een goed gedocumenteerd overzicht geeft J. Leclercq O.S.B. de Benedictijnse traditie in de Middeleeuwen. Omstreeks het midden van de 12e eeuw wordt door Willem van Saint-Thierry het H. Hart van Jesus het eerst vermeld. Kort daarna vindt men uitdrukkingen als het Hart van God, het Hart als symbool van de liefde, van de liefde tot God en de evenmens. Hier is wel de eerste duidelijke openbaring van het H. Hart van Jesus te vinden. Ook de H. Eucharistie wordt in verband met de wonde van Jesus' Hart genoemd. De devotie tot het H. Hart van Jesus, thans alom verspreid, is — aldus A. Hamon — „née bénédictine".

Bijzonder duidelijk blijkt dit uit de talrijke citaten en verwijzingen naar de H. Mechthilde van Hackeborn en de H. Gertrudis, die C. Vagaggini O.S.B. ons met betrekking tot de devotie van het H. Hart voorhoudt. Weliswaar betreft het hier nog een louter private devotie jegens het H. Hart van de verrezen Christus maar geuit in grote spontaneïteit en in een vaak exuberante woordenvloed. In het dertiende-eeuws symbolisme spreken zij over het H. Hart van Jesus maar ook over het hart van de zaligen, van de engelen, van de Vader, van de Zoon, van de H. Geest, van de H. Drieëenheid. Gods liefde schenkt ons zijn gaven door Jesus' Hart en door Jesus' Hart stijgt onze verering naar God op. Ook wordt er gewezen op de bijzondere betrekking tussen Jesus' Hart en de Eucharistie. Met de H. Mechthilde en Gertrudis is de devotie tot het H. Hart van Jesus voor het eerst in het volle licht geplaatst. Voor de publieke devotie tot het H. Hart van de lijdende Jesus en zijn Eucharistie is echter de tijd pas gekomen met de H. Margaretha Maria.

Een vrij uitvoerig geschiedkundig overzicht van de opvatting der Dominikanen over de verering van het H. Hart van Jesus biedt ons A. Walz O.P. Bijzondere vermelding verdient hierbij Albertus Magnus, die genoemde devotie theologisch fundeert en wellicht als eerste — gevolgd door Eckhart, Tauler en Seuse — op de innige betrekking tussen het goddelijk Hart en de Eucharistie heeft gewezen. In het algemeen komt in de typisch Dominikaanse devotie tot het H. Hart meer de liefde en beschouwing dan het lijden en de daad tot uiting. Herhaaldelijk ook ontmoet men de term „Eucharistisch Hart". Wellicht is de huidige opvatting over de devotie tot het H. Hart nog niet de uiteindelijke definitieve (zie blz. 90).

De H. Hartcultus in de Franciscaanse orden te beschrijven nemen L. Di

Fonzo en G. Colasanti O.F.M. Conv. voor hun rekening. Sint Franciscus' grote devotie tot Christus' Mensheid en zijn lijden, de ontvangen stigmata en zijn diep medelijden gaven de natuurlijke richting en de krachtige impuls aan voor de spiritualiteit van zijn geestelijke nakomelingen. Daarin vindt de devotie tot het H. Hart bij de Franciscaanse orden een gerede verklaring. Onder hen munt uit St. Bonaventura aan wien de lecties van de derde Nocturn van het feest zijn ontleend. Hij geeft het physisch en symbolisch hart als object aan; hij omschrijft het doel en sommige praktijken. Na hem hebben een Ubertino, een H. Bernardinus, een H. Margaretha van Cortona, een Angela van Foligno en anderen de zeventiende eeuwse ontplooiing mede voorbereid.

Over het H. Hart en het Gezelschap van Jesus geeft J. Schaack S.J. een keurig historisch overzicht. Dat deze verhouding zeer innig is mag wel bekend worden ondersteld. Met nadruk komt dit tot uiting in het 46e decreet van de 23e Congregatio generalis in 1883 gehouden. Volgens dat decreet aanvaardt de Sociëteit gaarne en dankbaar de opdracht van onze Heer Jesus Christus de devotie tot het goddelijk Hart te beoefenen, te bevorderen en te verspreiden.

Bij St. Ignatius vindt men hieromtrent geen expliciet getuigenis. Wel is er een grote verwantschap tussen deze devotie, die volgens Paus Pius XI het kort begrip is van geheel het christelijk leven, en de spiritualiteit van St. Ignatius, waarin Christus' voorbeeld zozeer de attentie, de bezieling en de begeestering vraagt.

Tot aan St. Joannes Eudes was de ontwikkeling dier devotie individueel. Hij gaf de grote stoot tot de openbare en liturgische verering van de Harten van Jesus en van Maria.

Als bijzonder feit verdient vermelding de bekende verschijning van Jesus' Hart op 4 september 1549 aan St. Petrus Canisius. Als schrijvers zijn in het begin van de 17e eeuw met lof te vermelden Alvarez de Paz, le Gaudier, Dupont en Lallemant. Zeer bijzonder Druzbicki in Polen. In de 17e eeuw verder Saint-Jure, Nouet en Huby. Maar als we hier om begrijpelijke redenen ons tot de Sociëteit beperken, is *dé* aanleiding „de grote openbaringen van Paray-le-Monial." Margaretha Maria en Claudius de la Colombière, haar vertrouwensman, de getuige en raadgever en daardoor ook de apostel van Jesus' Hart. In zijn „Retraite spirituelle" vermeldt hij tal van feiten die op Margaretha Maria betrekking hebben en met name de opdracht aan de Sociëteit die devotie te verspreiden, ze als een kostbare schat te bewaren en te beoefenen. Bij herhaling bevestigt Margaretha Maria die opdracht aan de Sociëteit toevertrouwd. Na Claudius' „Retraite spirituelle" hebben Croiset en Galliffet door hun geschriften de devotie niet weinig bevorderd. In Italië trad Calvi als apostel op, in Spanje de jeugdige en zo begenadigde de Hoyos.

In 1766 werd het aan de Sociëteit toegestaan het feest van het H. Hart te vieren.

Intussen bleef de bestrijding niet uit, het onmisbaar kenmerk van elk

waarlijk groot en goed werk. Bijzonder felle bestrijders waren de Jansenisten met hun talrijke trawanten, waaronder een Scipio Ricci.

Maar ook zelfs bij de opheffing in 1773 bleef deze devotie velen inspireren en verwarmen, niet het minst een Pierre de Clorivière.

Na het herstel der Sociëteit (7 augustus 1814) nam deze weldra weer officieel de zending op, haar tenopzichte van het H. Hart toevertrouwd, vergezeld van het toen begonnen en zo voorspoedig groeiende „Apostolaat des Gebeds". Vanaf Pater Roothaan hebben de Paters Generaal tot en met R.P. Janssens beide krachtig gestimuleerd en bevorderd als bij uitstek geschikte middelen van apostolaat ook voor onze moderne tijd.

De H. Margaretha Maria Alacoque wil J. ZORE S.J. beschouwen in het licht van de Enc. „Haurietis Aquas". Intussen wordt daarbij rijkelijk geput uit „Vie et Oeuvres" op verzoek van Pater Rolin S.J. door de Heilige op schrift gesteld, en uit de Enc. „Miserentissimus Redemptor". Niemand minder dan Benedictus XV zegt, dat de kritische editie van haar werken de fundering, het doel, de geest en de praktijk van de devotie tot het H. Hart ons beter doet kennen en waarderen. Dit mede als antwoord op het verwijt, dat de devotie slechts op private openbaringen zou steunen. Overigens geeft P. Z. (zie blz. 196) enkele regels aan ter juiste beoordeling van private openbaringen.

Meer nog is de H. Margaretha Maria een slachtoffer geweest van liefde dan van rechtvaardigheid. In haar offerleven putte zij de onmisbare kracht uit het kruis en uit de Eucharistie. De grote geheimen van zijn Hart openbaart Jesus door het Sacrament zijner liefde alsof Hij wilde tonen, dat de cultus van het H. Hart wezenlijk eucharistisch is en de Eucharistie de grootste gave is van zijn Hart.

Door haar leven en haar zending heeft de H. Margaretha Maria de liefde tot God, de liefde tot de evenmens, de liefde tot de Kerk, de offergeest en de apostolische ijver ten zeerste bevorderd.

Over de Synode van Pistoia en de cultus van het H. Hart van Jesus weidt B. MATTEUCCI uit. Hier moge een enkel woord over die beruchte synode volstaan. Onder Jansenistische invloed met name van Marcello del Mare riep Bisschop Scipio Ricci de Synode bijeen, waarin o.a. heftig stelling werd genomen tegen de devotie tot het H. Hart, die van protestantse oorsprong zou zijn, zou neerkomen op Nestorianisme etc. In de Breve „Maxima quidem" van 30 juni 1781 veroordeelde Pius VI hem in niet mis te verstane termen.

Een goed relaas over de devotie tot het H. Hart van Jesus in het Oosten en de Enc. „Haurietis Aquas" levert ons M. GORDILLO S.J.

Reeds in het begin van de 18e eeuw kwam deze devotie in het Oosten tot hoge bloei. Meer dan duizend broederschappen ter ere van het H. Hart werden opgericht. Maar de verdrijving van de Jezuieten uit de Levant en het optreden van de pseudo-mystica Hendie Agemi hadden voor de devotie een funeste invloed. Wel vijftig jaar lang heeft deze pseudo-zienster bij de Maronieten en Melchieten door list en bedrog ongelofelijk veel goed verhinderd en kwaad gesticht. Overigens was vooral door de openbaringen

aan Margaretha Maria ook bij afgescheiden christenen de devotie tot Jesus' H. Hart levendig, al was dat in mindere mate het geval dan bij de katholieken. Te spreken van zeker antagonisme tussen de devotie tot het H. Hart in het Oosten en Westen mist voldoende grond. Moge de verering van Jesus' H. Hart ook voor het Oosten de bron zijn van eenheid, van heil en vrede.

In een lucied exposé toont ons H. HOLSTEIN S.J. het verband tussen de devotie tot het H. Hart en de hedendaagse spiritualiteit. Daarbij is hem de pretentie vreemd ons een volledige geschiedenis te bieden. Alleen wil hij ons op enkele treffende uitingen en gevolgen van de devotie tot Jesus' H. Hart wijzen. Dat hij daarbij bij voorbaat Franse toestanden beschouwt en Franse gegevens benut, ligt enigszins voor de hand. Uiteraard stimuleert de verering van Jesus' Hart tot verinniging van het christelijk leven. Van nature ontstaat daaruit de impuls Christus' Rijk te verdiepen en uit te breiden, de ware apostolische geest. Door tal van stichtingen, congregaties en initiatieven komt dit in de 17e, de 18e en 19e eeuw tot uiting. Caritas Christi urget nos.

Op verzoek wijdt Mgr. de Quélen, Aartsbisschop van Parijs, 29 mei 1833 de junimaand toe aan het H. Hart. In 1844 komt door toedoen van F. X. Gautrelet S.J. het Apostolaat des Gebeds tot stand, dat P. Ramière zo krachtig heeft gesteund en bevorderd. De geest van boete en eerherstel maakt zich vaardig over het christendom en waar het zondebesef in onze dagen zo zeer wordt onderdrukt en bij velen vervaagt, komt de Encycliek „Miserentissimus Redemptor'' ons met nadruk op de plicht van eerherstel en boete voor eigen fouten en voor de zonden der wereld wijzen.

Allen kunnen zich toewijden aan Jesus' H. Hart. Als gunst verkrijgt dit P. Ramière van Paus Pius IX in 1875. Leo XIII keurt de litanie van het H. Hart goed voor de gehele Kerk en 25 mei 1899 wijdt hij geheel het menselijk geslacht aan Jesus' Hart toe. Uit dat Hart, op het kruis doorboord, is de Kerk voortgekomen. Dat Hart is blijvend een veilig toevluchtsoord voor de Kerk. Uit dat Hart put de Kerk de liefde voor haar apostolische taak. Ja, dat Hart is als een synthese van Gods openbaring aan het mensdom.

Al is het niet zonder meer een randprobleem, toch is het wel een bijkomstige kwestie die J. LE BLOND S.J. zich stelt. Bij zijn onderzoek nl. naar het eerherstel, zoals dit in de cultus van het H. Hart wordt beoefend, komt hij tot de conclusie, dat dit een heilzame invloed uitoefent op het psychische leven van de mens.

Ook in de devotie tot het H. Hart spreekt de moderne diepte-psychologie een woordje mee. Zonder twijfel is het een verdienste van de diepte-psychologie op de grote waarde van het gevoelsleven voor het fundamentele evenwicht gewezen te hebben. Het affect speelt daarbij een voorname rol. Voor volwassenheid van het affectieve leven dient men uit zichzelf te treden en naar God te gaan. Daardoor alleen is men in staat de dingen juist te beoordelen. Het zondebesef, het schuldbewustzijn verstoort de goede orde van het affectieve leven. Ja zelfs is het leed van de zonde het grootste leed. Zo vraagt de zonde als bron van wanorde om herstel der goede orde. Aldus

brengt het eerherstel jegens God en het H. Hart ook het herstel van het gestoorde psychische evenwicht en daardoor de rust in het affectieve leven.

R. GRABER stelt een onderzoek in naar de betekenis van de H. Hartverering in de cultuurcrisis van onze tijd. Is die devotie niet te wekelijk, te muf, te vrouwelijk? Moeten we niet veeleer de Godmens als Persoon vereren? Mist deze devotie niet alle inspiratie voor de kunst? Is de liturgische tekst niet te weinig aansprekend, te rationeel en te kil? Moeten niet de mysteriën van de H. Drieëenheid en van de Incarnatie als de mysteriën van liefde bij uitstek deze devotie beter funderen?

We leven in een tijd van crisis, omdat het is een tijd van tegenstelling en splitsing. In een tijd van wetenschap en philosophie los van het geloof en van de theologie, van scheiding van Kerk en Staat, van echtscheiding, van klassenstrijd, van vijandschap tussen de volkeren, van strijd tussen wereldmachten. Het is een tijd van gebrek aan liefde. Zelfs een Einstein zegt, dat *hét* probleem van onze tijd het probleem is niet van atoomenergie maar van het menselijk hart.

Het naturalisme wil niets weten van het bovennatuurlijke; het materialisme verwerpt het geestelijke. Men zoekt een compromis tussen de godsdienst en de wereld.

Waar Christus alleen de Weg, de Waarheid en het Leven is, om het enige levensdoel te bereiken (J. 14. 6) brengen duivel en wereld ons door misleiding op een dwaalspoor; bestrijden zij door leugen en bedrog de waarheid, trachten zij de mens het goddelijk leven te ontnemen (J. 8. 44-47).

Alleen Jesus Christus, de Godmens, kan de mensen weer met God verenigen. Alleen de christelijke liefde kan hier het verwonde en het gespletene helen, het gescheurde herstellen, het gescheidene verenigen. Daarom is de devotie tot Jesus' H. Hart, het zo sprekend symbool van de eenmakende liefde, een zo geschikte devotie voor onze tijd. Daarom ook is de Encycliek ,,Haurietis Aquas" als eigentijds document een zo opportune verschijning. Moge de devotie tot Jesus' H. Hart het mensdom door Christus op God richten, de talrijke schismata doen verdwijnen, de mensen tot eenheid brengen en de zo vurig gewenste vrede bevorderen.

In een pastorale bekommernis beschouwt F. SCHWENDIMANN S.J. de H. Hartverering volgens ,,Haurietis Aquas". Wat leert ons deze Encycliek over het nut dier devotie voor de zielzorg? Daartoe gaat hij na de bijzondere betekenis van de H. Hartverering voor de zielzorg in het algemeen; de betekenis van een diepe uiteenzetting van haar wezen; de betekenis van een praktische beoefening dier devotie en de plaats dier devotie in de gehele zielzorg.

Gelijk uit de voorafgaande artikelen wel voldoende is gebleken, is ter bevordering van het innerlijk leven de devotie tot het H. Hart bij uitstek geschikt. Maar een diep beleefd christelijk leven prikkelt als vanzelf tot vruchtbaar apostolaat. Door voorbeeld en woord immers predikt de ware apostel Christus en zijn leer.

Zoals weleer onder Constantijn het kruis, is in onze dagen bij zoveel bedekte of openlijke bestrijding, bij zo machtige en arglistige vijanden, bij zo

grote gevaren voor Christus' Kerk het H. Hart van Jesus een bemoedigend teken aan de hemel.

Is niet ieders christenplicht zich toe te leggen op heiligheid? En wat is dat anders dan zich toe te leggen op de liefde; de liefde tot God en tot de evenmens; de liefde, die alle andere geboden bevat? En is niet de Godmens, is niet Jesus' Hart de grote gave van de H. Drieëenheid, die liefde is? En Jesus' Hart is het symbool van zijn natuurlijke menselijke liefde, van zijn bovennatuurlijke liefde en van zijn goddelijke liefde. En liefde vraagt wederliefde. Wederliefde tot Jesus' Hart en verering van zijn Hart, hetgeen de korte samenvatting van het christelijk leven is. Die liefde moet ons leven bezielen en inspireren, het eigen innerlijk leven zowel als onze actie naar buiten. Aldus is volgens deze Encycliek de verdieping van onze liefde tot de Drieëne God en tot Jesus, onze Verlosser, de praktische betekenis van onze H. Hartdevotie. Maar meer dan anderen moet de ware apostel uitmunten door liefde (J. 21. 15-17). Ja zelfs moet hij bereid zijn uit liefde zijn leven te geven voor zijn schapen, die de schapen zijn en blijven van Jesus, de goede Herder.

Met zijn bekende juridische akribeia zoekt E. BERGH S.J. de gegevens op, die het religieuze leven in dienst van het H. Hart illustreren. De Encyclieken ,,Mis. Red." en ,,Haur. Aq." getuigen, dat dit gelukkig symbool en de devotie die uiteraard daaruit volgt, het geheel van de godsdienst samenvatten en de regel voor het volmaaktste leven insluiten, omdat de zielen daardoor Christus spoedig diep leren kennen en de harten getrokken worden hem vurig te beminnen en na te volgen. Geen wonder dan ook, dat talrijke stichtingen uit die geest zijn ontstaan. Zo zijn er met de titel van het H. Hart 111 pauselijke congregaties met 8100 clericale leden, 2950 broeders en 50.000 Zusters. En ook waar die titel ontbreekt kan toch die geest een congregatie sterk inspireren.

De meeste congregaties ontstonden na de franse revolutie maar ook uit vroeger tijd mag de H. Jan Eudes met zijn werk niet onvermeld blijven.

Bijzonder de geest van eerherstel en de barmhartige liefde in zijn talrijke uitingen karakteriseert het merendeel van die congregaties. Ook vindt men verschillende malen als titel het Eucharistisch Hart vermeld.

Enkele namen: Picpus met 1800 Paters en Broeders en 1500 Zusters; de Missionarissen van het H. Hart; de Priesters van het H. Hart; la Société du Sacré Coeur de Jésus; de Carmelitessen van het goddelijk Hart van Jesus. Zeer veel congregaties met diocesaan recht en nu ook reeds verschillende seculiere Instituten. Aldus blijkt, dat de devotie tot Jesus' H. Hart zowel het persoonlijke religieuze leven innig verdiept als ook wezenlijk een grote apostolische waarde bezit. En onmiskenbaar is het dus ook voor onze tijd een geschikte, een bezielende en vruchtbare devotie.

Gelukkig weet R. TUCCI S.J. zich te beperken bij zijn onderzoek naar de literatuur met betrekking tot de cultus van het H. Hart van Jesus. Hij beperkt zich nl. tot de literatuur vanaf het einde van de 17e eeuw tot op onze dagen. Hierbij gaat hij chronologisch te werk. De weergave van deze massa

is onvermijdelijk ietwat brokkelig en het een of ander lid van de keten der synthese is niet bijzonder sterk.

St. Jan Eudes, door Pius X de Vader, Doctor en Apostel van de H. Hartcultus genoemd, opent de lange stoet. Aan hem is de liturgische cultus te danken. Meer accentueert hij de liefde dan het eerherstel. De H. Margaretha Maria beklemtoont het eerherstel veel meer. Behalve Claudius de la Colombière hebben Croiset en Galliffet de zo opgevatte devotie goed gefundeerd. Het H. Hart tot orgaan van de liefde te promoveren weerlegde intussen de H. Alphonsus de Liguori terecht. In een volgend stadium treden de Jansenisten en een Ricci tegen deze nieuwe devotie op. In de 19e eeuw poneert de Innsbruckse school het „Cor ethicum". Verschillende publicaties geven een krachtig pleidooi voor het Eucharistisch Hart.

In het begin van de 20e eeuw pleiten Bainvel, Billot, Hugon, Terrien e.a. voor het hart als onmiddellijk symbool ook van de ongeschapen liefde tegen de opvatting van Vermeersch, Galtier, Verheylezoon e.a. Aparte vermelding voor de devotie van het H. Hart verdient Hamon, die Tucci op de voet volgt waardoor hij soms onnodig in herhaling vervalt.

Voor de intronisatie was de Picpuspater Matteo Crawley Boevey de grote apostel.

Sinds 1920 zagen de Pauselijke Encyclieken „Miserentissimus Redemptor", „Haurietis Aquas" en andere documenten o.a. bij de Zaligverklaring van Claudius de la Colombière en bij de Heiligverklaring van Margaretha Maria het licht.

Over het Eucharistisch Hart van Jesus schreven D. Castelain C.ss.R. en vele anderen. Over het voorwerp van de devotie tot het H. Hart schreven Garriguet, Dehon, E. Agostini S.C.J. e.a. Door het Hart voor het innerlijke van de persoon te houden heeft K. Rahner een nieuwe interpretatie van het „Cor ethicum" voorgesteld.

Tenslotte mogen we bij wijze van korte samenvatting constateren dat men in onze dagen de devotie tot Jesus' Hart beter op de bronnen wil funderen, op de H. Schrift, op de leer van de Vaders, op de liturgie en op de documenten van het Kerkelijk gezag. Hierbij spelen de particuliere openbaringen, die intussen voor de inhoud dier devotie toch richtinggevend kunnen zijn, een bijkomstige rol. Het Hart is het symbool van Jesus' godmenselijke liefde, van de liefde ook van de H. Drieëenheid en het vraagt om eerherstel voor eigen fouten en voor de zonden der wereld.

Met een gespecificeerde weergave van de literatuur, naar aanleiding van de Encycliek „Haurietis Aquas" verschenen, eindigt Tucci zijn rijk gedocumenteerd overzicht.

Om naar best vermogen objectief te werk te gaan, meende ik niet beter te kunnen doen dan door iedere medewerker persoonlijk aan het woord te laten. Intussen is gepoogd bij de korte samenvatting in een opbouwende synthese de inhoud zo weer te geven, dat een sobere kritiek niet geheel ontbreekt. Moge dit verzamelwerk, dat in omvang en diepte van gedachte zijns gelijke wel niet heeft, velen tot nut strekken, zowel voor hun persoonlijk christelijk leven als voor een vruchtbaar apostolaat.

Maastricht P. PLOUMEN, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Jean Levie S.J., *La Bible, Parole humaine et message de Dieu, (Museum Lessianum, Section biblique, 1)*, Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958, 13 x 20, 350 blz., ing. 195 B.frs.

Voor een eerste kennismaking met de geschiedenis van de exegese van 1850 tot heden biedt deze vulgariserende, voor niet-specialisten bestemde compilatie een nuttig en overzichtelijk instrument. Het eerste deel van het boek is historisch: S. schetst het beeld van de eerste grote opgravingen, de stand van de protestantse exegese tot 1914, de opgang der katholieke Schriftverklaring van 1880 tot 1914 (met vrij uitvoerige bespreking van de kerkelijke documenten); daarna herneemt hij hetzelfde schema voor het tijdperk 1918 tot nu (opgravingen; nieuwe aspecten van de exegese). Meer dan 60 bladzijden worden besteed aan de alzijdige verklaring van de belangrijke Bijbel-encycliek „Divino afflante Spiritu" en van de laatste pauselijke interventies. Het tweede deel is gewijd aan de theologie van de inspiratie; het onderzoekt achtereenvolgens de menselijke modaliteiten van het geïnspireerd geschrift, het probleem van de „sensus plenior", en het Schriftargument in de theologische wetenschap. Het plan van het boek bracht mee, dat er vrij veel herhalingen in voorkomen: een bepaalde passus komt tweemaal *in extenso* en *ad litteram* voor (253 = 195), maar meer dan eens worden dezelfde gedachtengangen ten overvloede hernomen. Deze werkwijze heeft zeker het voordeel dat de grondthesis van het boek, de belichting nl. der twee aspecten van de Bijbel (het volledig menselijke, en het volledig Goddelijke) zeer sterk tot uiting komt.

Doorgaans is de wetenschappelijk informatie zeer accuraat, ofschoon het wel enigszins verwondering wekt dat van de moderne Bijbelstromingen met geen woord gerept wordt over de Entmythologisierung bv. of over het patternisme, of over de traditio-historische beschouwing van het OT *(Ueberlieferungsgeschichte)*. Hier en daar zijn er kleine tekorten aan te wijzen: het *Uruk* van p. 93 verschijnt als *Erech* op p. 95; het *Haran* van p. 94 wordt *Harran* op p. 101 en 103 n.; de bekende koning van Mari krijgt de naam *Zimrilin* i.p.v. *Zimri-lim* (102), de term *monolatrie* wordt *monolâtrie* geschreven op p. 68. Zou het niet goed geweest zijn te vermelden dat Pritchard's *ANET* reeds in tweede uitgaaf bestaat (9), of dat de *Hoofdlijnen der theologie van het OT* van Vriezen in engelse vertaling voorhanden is (136)? Kon voor de verhouding Amen-em-ope—Spr niet gewezen worden op het belangrijk artikel van Kan. Drioton in *Mélanges Robert* (11)?

Zeer vaak wordt in het betoog de vraag opgeworpen van de zogenaamde „sensus plenior": S. is van oordeel dat de christelijke synthese van de H. Schrift niet „samenhangend en begrijpelijk" is, tenzij door de aanvaarding van „de vollere zin van enkele geinspireerde teksten" (302). Het wil ons voorkomen dat de beschouwingen omtrent de „sensus plenior", in het algemeen en ook in dit boek, op een aantal onaanvaardbare verwarringen berusten. Fundamenteel verwart men de inspiratie met de Openbaring: wanneer God (na een lange voorbereiding) aan één bepaalde hagiograaf het *persoonlijk* charisma der inspiratie verleent, dan bestaat zijn „dignatio" niet alleen in het feit dat Hij (in enkele teksten natuurlijk, niet in alle) een openbaring geeft of laat vastleggen, maar *tevens* in het feit dat Hij die openbaring op een zeer bepaalde, tijdsgebonden wijze op schrift doet stellen. Wanneer men echter die zeer eigene modaliteit van een telkens wisselend inspiratie-charisma uit het oog verliest en zich gaat interesseren voor „de Openbaring als geheel" (229; 237; 279; 296), dan verlaat men, strikt genomen, het terrein der persoonlijke inspiratie. Men kan toch niet aanvaarden dat het inspiratief ingrijpen van God (dat een *gratia gratis data* uitmaakt voor elke afzonderlijke hagiograaf) zich zou uitstrekken tot de ganse verdere ontwikkeling van het voorwerp der Goddelijke openbaring dat in de gewijde tekst werd uitgedrukt (dat zou neerkomen op een onbewezen en onbewijsbare uitbreiding van de inspiratie, niet alleen tot het verleden, maar zelfs tot de toekomst). Ongetwijfeld is Gods openbaring één, en heeft men het volste recht te streven naar een „totale bijbelse theologie" (279; 381); maar dat kan men enkel doen door een vergelijking van *meerdere* geïnspireerde teksten uit opeenvolgende tijdperken (die elk voor zich teruggaan op een beperkt, wijl persoonlijk, inspiratiecharisma). — De fundamentele verwarring tussen openbaring zonder meer en inspiratief een-

malig tot stand gekomen openbaringen (in teksten die gaan over „res fidei et morum") is wellicht te wijten aan een dubbelzinnig gebruik van het begrip „sensus Scripturae". In de term „sensus" legt men niet alleen (wat rechtmatig is) de inhoud „betekenis" (*in casu* Goddelijke Openbaring gevat in schamele, tijdsgebonden mensenwoorden), maar tevens (en dat lijkt ons minder gelukkig) de inhoud „draagwijdte" of „waarde" (277: „place et portée de leur message individuel dans l'ensemble du plan total"; 301). Wanneer men van deze laatste inhoud gebruik maakt, dan is men verplicht zijn toevlucht te nemen tot een vergelijking tussen twee ontwikkelingsstadia van een zelfde thema; doch dan verlaat men weer het standpunt van de persoonlijke genade der inspiratie. De dubbelzinnigheid van het woord „sensus" wordt nog verhoogd door de toevoeging van de eveneens dubbelzinnig aangewende notie van „Scriptura"; er kan namelijk sprake zijn hetzij van één bepaalde Schrifttekst (of Schriftboek), hetzij van „het geheel der beleefde Openbaring" (296). Indien men zich wil houden aan de strikte, theologisch vastgelegde terminologie, dan kan de inspiratie-genade niet als voorwerp hebben de totaliteit van de Openbaring, maar moet ze steeds slaan op een concrete, waarlijk geïncarneerde bemiddeling van die Openbaring (of van een deel ervan). Wanneer men nu aan de geïnspireerde teksten een „draagwijdte" toekent, die ook de bovennatuurlijk verheven vermogens der gewijde schrijvers overschrijdt, dan kan men bezwaarlijk een dergelijke „sensus plenior" een authentieke „sensus inspiratus" noemen; want het licht waardoor men de „vollere draagwijdte" der inspiratief meegedeelde openbaring onderkent, komt juist niet van de persoonlijke inspiratie-genade, maar van elders (van de „verdere revelatie": 296, n.; „het christelijk denken en leven spreiden hun licht uit op de geïnspireerde teksten": 296). Men kan niet tegenwerpen dat Gods Openbaring altijd het menselijk begrip der hagiografen te boven gaat (277; 279) of dat de „werkelijkheid altijd veel rijker is dan wat de getuigen expliciet en formeel meedelen" (43), dat ligt voor de hand (zelfs in de eeuwigheid blijft onze Godskennis onvolledig; tegen p. 333); maar het is juist langsheen de gedachte van reële mensen, dat God zich heeft meegedeeld (er is geen „verborgen Goddelijke zin" in de Schriftteksten, die totaal vreemd zou zijn aan de geïnspireerde begenadigden). Het heeft ook weinig zin te wijzen op de stamelende „pogingen" der hagiografen om het onzegbare toch te verwoorden (309) of op hun „vaag vermoeden" of „impliciet realiseren" (296); want het dogma der inspiratie brengt mede dat „omne id, quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto" (Dz. 2180). Als de gedachte van de hagiograaf vaag blijft of impliciet, dan is ze precies als zodanig geïnspireerd; de explicitatie van een dergelijke gedachte is niet de vrucht van het inspiratie-charisma, maar van een andere leiding van de H. Geest in de Kerk. De encycliek „Divino afflante Spiritu" verlangt van de katholieke exegeten, dat ze „de theologische leer van elk Schriftboek of van elke (belangrijke) Schrifttekst" zouden uitmaken, niet alleen met de historische en filologische methodes, maar tevens, ja vooral, met een grote bovennatuurlijke en religieuse eerbied voor de soeverein vrije manier waarop God zijn boodschap telkens opnieuw (multifariam multisque modis) liet uitspreken. Zo vermijdt men niet alleen de door S. terecht gevreesde „coup de pouce" (299), maar op die wijze alleen levert de katholieke exegeet aan de dogmatische theoloog werkelijk soliede bouwstenen, waarmede de theologische synthese van Gods Openbaring kan worden opgetrokken.

J. De Fraine

Yves M.-J. Congar O.P., *Le mystère du Temple ou l'Economie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse, (Lectio divina,* 22), Parijs, Editions du Cerf, 1958, 14 x 23, 345 blz.

In nauwe aansluiting bij het geschiedkundig verloop, beschouwt deze monografie eerst Gods tegenwoordigheid in het OT (tijdperk der Aartsvaders, de Uittocht en Mozes, David en Salomon met de Natan-profetie, de Profeten, de „joodse" vroomheid), en daarna in het NT. Voor dit laatste wordt eerst de houding van Jesus zelf uiteengezet (praktisch de Evangeliën), en daarna die van de christelijke Kerk (Sint-Paulus, de Hebreeënbrief, Sint Petrus, en de Sint-Jans-openbaring). Na het besluit volgen nog drie appendices: over de chronologie der teksten die op de tempel betrekking hebben, over de verhouding van Maria tot de Tempel, en over het specifieke verschil van de OT-ische genade tegenover die van het NT.

S. biedt — zoals steeds — een overvloedige documentatie (het is jammer dat geen enkele index de lezer helpt bij het ontdekken van die rijkdom); doch af en toe laat de klaarheid wel iets of wat te wensen over. Dat S. veel te zeggen heeft, bewijst o.m. het feit dat, in de loop van dit werk, niet minder dan vier nieuwe boeken aangekondigd worden (166: over St. Petrus; 169: over de zin van het *secundum Scripturas;* 281; 339). In dit boek wordt het thema van de Goddelijke tegenwoordigheid zeer breed genomen: de „Tempel" wordt gezien, niet alleen als bouwwerk, maar ook als „inwoning", als „aanwezigheid", als „geestelijke bouw", als „hoeksteen" enz. Dit brengt mede dat de verschillen tussen al deze noties (die door het vocabularium worden ingescherpt) niet genoeg onder het oog worden ge-

nomen; S. zelf voelt aan dat „gelijkheid, ook al schept ze een verwantschap, toch geen strenge identiteit impliceert" (242).

S. is een theoloog; maar aangezien hij exegetische verklaringen poogt te geven, zou hij zich wellicht meer hebben moeten houden aan „het énoncé van de teksten" (322), die „aanduidingen van Gods Woord zijn" (318 n. 2), zonder die teksten „te vullen met een expliciete na-pinksterlijke inhoud" (317). Meer dan eens houdt S. het nieuw- en anders-zijn voor van het NT tegenover het OT (329; 338; 174). Hoe kan hij dan zeggen dat „de tekst (van 2 S 7) op het rijk Gods slaat zoals het zich zal verwerkelijken in Jesus-Christus" (47; cfr. 63: de „volle zin" van 2 S 7 ligt in het Pascha van de Zoon van God, die tevens Zoon des Mensen is")? Het onderscheid tussen een „onmiddellijke en historische" Schriftzin (55) en een „profetisch-christelijke" tekstverklaring (72) wordt niet waargenomen of vastgesteld op grond van een juiste appreciatie van de oude tekst, zoals God die aan die bepaalde persoon, in dat plaatselijk en ruimtelijk verband heeft geïnspireerd, maar op grond van een nieuw Godswoord of een nieuwe openbaring, die het voorwerp van de oude uitspraak verdiept of op een volkomen „nieuwe" wijze belicht. Het *tahtâw* van Za 6, 12 slaat niet „profetisch" op een „onbepaalde toekomst", aangezien de profeet aan Zorobabel denkt (55) en niets in zijn tekst aan de eschatologische Messias herinnert.

Op enkele grondaanschouwingen van deze studie kan ernstige kritiek uitgebracht worden. Het feit dat het OT niet gewaagt van Gods aanwezigheid als „intieme gave" (34; 326: alleen de „Wet" wordt gegeven) ligt niet aan een gemis aan interioriteit, maar aan het steeds geldende en zeer zeker in het OT benadrukte actief karakter van Gods aanwezigheid (Zijn heilshandelen). Het gaat niet op tegen elkaar te plaatsen: „God *in* de mensen" en „God *met* de mensen" (45); ook dit laatste grijpt de mensen aan in hun diepste wezen „met het oog op een intimiteit en een communie" (35; de „geest van Jahweh" schenkt aan Saül „een ander hart": 1 S 10, 6). Het lijkt ons ook niet juist dat de „roeping" in het OT slechts het volk als zodanig gold, en niet de individuen (32; 101; niet alleen na de ballingschap, als op p. 113 toegegeven wordt). — Wat over „corpus Christi" gezegd wordt, is niet geschakeerd genoeg; het „lichamelijk" en „sacramenteel" *lichaam* mag niet over één kam geschoren worden met „korps" der gelovigen (het „ecclesiale lichaam van Christus"); het gaat zeker niet om „drie realiteiten, die (in een zekere zin) er maar éne uitmaken" (286; 341; 223) doch het derde "corpus Christi" connoteert een groep, die, als groep, één is met het „lichaam" (d.i. de persoon of beter de mensheid) van Christus.

Ook op bijzondere punten kan de positie van S. niet aanvaard worden. Het gaat niet op Gn 1-11 „de natuurlijke verklaring van de scheppingswereld" te heten (8, n. 1), aangezien voor het OT ook de schepping heilshandelen Gods en heilsgeschiedenis is. — Het heeft geen zin het OT-isch offer als „slafelijke" cultus (171) of aanbieding van dieren en zaken in plaats van de mens zelf (171) te bestempelen: reeds vanaf de oudste vormen was het offer in wezen substitutie, en zinnebeeldige uiting van inwendige overgave. — Men heeft moeite om in te zien dat Gn 32, 23-31 (Jakobs worsteling met het bovenaards wezen) het thema van Gods beproeven van Zijn dierbaren zou uitbeelden (19); de interpretatie van de profeet Osee (12, 4-5) is helemaal anders. — Ex 34, 29 behelst meer dan een mystieke „omvorming van Moses' gelaat door het contact met Gods glorie" (23, n. 2); er is eerder sprake van een oud legitimatie-symbool. — Kan men het vraagpartikel *ha* in Am 5, 25 niet verklaren door: „Hebt ge niet?" (45; 78)? — Het lijkt ons niet juist Salomon (de Wijze) uit te spelen tegen David (de Profeet); ook Salomon ziet verder dan het „louter historische door mensen te meten feit", aangezien hij in zijn gebed met een voortdurende hulp van Jahweh („iedere dag opnieuw": 1 K 8, 59) rekent (48). — Ware het niet goed aan te geven dat Am 9, 11-12 in een door de LXX totaal gecorrigeerde vertaling terugkeert in Act 15, 14-17 (51, n. 1)? — De onechtheid van Jr 33, 15vv wordt niet bewezen door een verwijzing naar Ez; want indien Ez 44, 10-14 de levieten schijnt te gispen, wordt in Ez 44, 15 precies van dezelfde *kôhanim hallewijjim* gesproken als in de Jeremias-tekst, en eveneens in gunstige zin (53). — De argumenten voor het *Sionsfeest* van H. J. Kraus die op p. 60 gegeven worden, bevatten ongetwijfeld meer dan „une part de conjecture" (61): de aangehaalde teksten slaan ofwel op een éénmalig gebeuren (1 K 8; Ps 132; Ps 78, 65-72) ofwel op een ander feest (1 K 12) ofwel op een onbekende liturgische plechtigheid, waarvan niets bewijst dat ze met het gepostuleerde feest samenvalt (Ps 24, 7-10). — Het is overdreven te beweren dat Jesus veroordeeld werd om zijn getuigenis over de tempel (Mt 26; Mc 14); want de evangelie-tekst zegt uitdrukkelijk dat die beschuldigingsgrond werd verworpen, omdat de getuigen het niet eens waren (Mc 14, 56. 59) en een „vals getuigenis" aflegden (Mt 26, 59) (64). — Speelt Isaias' vizioen zich niet eerder in de vizionnaire „hemelse" tempel af dan in de eigenlijke Tempel (69; 75; 116; 128; 173)? — Kan men Jeremias als „een bevoorrecht voorbeeld van aanhankelijkheid aan de tempel" (75) beschouwen, als men de tempelrede van Jr 7 leest? Trouwens S. zelf gewaagt van een „zekere behoedzaamheid",

een „demi-froideur" (76, n. 4). — Is het onderscheid tussen *hieron* van de Synoptici (als ontmoetingsplaats met God) en *naos* van het vierde Evangelie (echte inwoning van God) (145; 159) niet met de haren erbij gesleept? — Over Mt 16, 18 schijnen drie opinies voor te liggen; eenmaal gaat het (de formule lijkt niet klaar) over Jesus zelf als Rots (166), een andere maal over Petrus (193), en een derde maal schijnt er sprake te zijn van Petrus' geloof in Jesus' goddelijkheid (339). — Heeft Sint Jan bij het verhaal van de lanssteek (Jo 19, 39) gedacht aan Jesus als ware Rots, waaruit Moses het water deed vloeien (167, n. 2)? — Wil Jo 12, 41 de tekst van Is 6, 3 betrekken op Jesus' glorievolle verrijzenis (173)? Is er niet eerder sprake van het feit dat Joannes Jesus identificeert met Jahweh, wiens glorie de oude profeet zag? — De dubbele interpretatie van Jo 1, 13 is bevreemdend: eenmaal gaat het om de „patristische" verklaring (de tekst slaat op Jesus zelf: 176, n. 2), een andere maal houdt S. zich aan de traditionele opvatting (de tekst slaat op de gelovigen; 217). — Het is niet juist dat „Jahweh Sabaoth" in de LXX door *pantokratôr* wordt weergegeven; meestal wordt eenvoudig getranslittereerd: *Sabaôth*, terwijl *pantokratôr* eerder *shaddaj* vertaalt (265, n. 4). — Bewijst Rm 8, 26-30 dat alle genade „gratia Christi" is (316)?

Enkele duidelijke misvattingen moeten verbeterd worden. Op p. 120 moet het zijn: *Hiram* i.p.v. *Huram*; op p. 173, n. 3 moet men blijkbaar lezen: Is 6 i.p.v. Ps 6; Heb 9, 4 spreekt niet van het gouden *altaar*, maar van een gouden wierookvat (*thumiatèrion* en niet *thusiastèrion*, zoals in Apoc 9, 13) (244, n. 5).

J. De Fraine

Prof. Dr. K. H. Schelkle, *Leerling en Apostel, Bijbelse beschouwingen over het Priesterschap*, Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1959, 13 x 19.5, 133 blz., geb. 115 B.frs., ing. 95 B.frs.

Onze collega, J. Van Torre heeft de eerste duitse uitgave reeds aangeprezen in *Bijdragen* 19 (1958) 89. Deze nederlandse uitgave werd verzorgd door Dr. W. van Zoeterwoude. De Tübinger Professor was zo goed de nederlandse tekst na te zien, en op verschillende plaatsen aan te vullen of te verbeteren. Het boek werd door Prof. Dr. K. H. Schelkle geschreven op de 25ste verjaring van zijn priesterwijding, en aan zijn medewijdelingen opgedragen. Bij de vele boeken over het Priesterschap kennen wij geen een, dat zo zuiver de volheid van de bijbelse leer weergeeft, zo wetenschappelijk gefundeerd, en tevens zo vlot en doorzichtig geschreven. Zo wij dit boek dan aanbevelen aan de vele priesters uit onze streken, dan is dit ook in volle overtuiging.

P. Fransen

Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, *Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*, München, Chr. Kaiser, 1957, 16 x 24, 469 blz., ing. DM 21.—, geb.DM 24.—.

Wel verre van zich te beperken tot een „historische uiteenzetting van de godsdienst van Israël" of tot een traktaat over God, de mens en het heil (7), wil deze originele „Theologie van het OT" uitgaan van de resultaten der letterkundige kritiek, zoals die door Alt-Noth werden opgemaakt. In een eerste „hoofddeel" wordt een geschiedenis geboden van het Jahweh-geloof en van de sakrale instellingen in Israël (Sinaï en Kadesj, de *Landnahme*, de oprichting van de staat, het herstel na 587, de cultus-gemeente na de ballingschap). Het tweede „hoofddeel" bevat de theologie, enerzijds van de Hexateuch, en anderzijds van de deuteronomistische en chronistische geschiedwerken. Volgens S. is de Hexateuch gekenmerkt door de „Israëlbond": heel de stof is opgebouwd rond vijf punten van een „belijdenis", nl. de geschiedenis der Patriarchen, de uittocht uit Egypte, de openbaring bij de Sinaï, de tocht door de woestijn, de intocht in het Beloofde Land (de „oergeschiedenis" werd later ingelast). Een tweede kristallisatiepunt vormt de „Davidsbond", die theologisch uitgewerkt wordt in de Samuelboeken (de verhalen over Davids opgang tot het koningschap en over de troonopvolging), in de Koningsboeken (deuteronomistische bewerking), en in de Kronijken (chronistische geschiedschrijving). In een laatste deel van het boek wordt gehandeld over Israëls reactie op Gods heilsdaden in de geschiedenis (lofpsalmen, wijsheidsboeken).

Ongetwijfeld moet de zorg geprezen worden, waarmede S. zich aan de teksten zelf gehouden heeft (zij het dan nog in de zonder meer aanvaarde vorm van de moderne letterkundige analyses); zo benadert men het theologisch inzicht der oude schrijvers zeer zeker op de meest doeltreffende wijze. Over het algemeen echter lijkt ons dit boek te lijden aan een dubbel euvel. De nadruk op het collectief-cultische lijkt ons overdreven, en de vraag naar de historiciteit der oude overleveringen werd niet scherp en niet duidelijk genoeg gesteld. Volgens S. zijn vele verhalen ontstaan uit cultische geplogenheden (305). Zo b.v. de cataloog der onreine dieren (Lv 11; Dt 14; p. 208) of de Toëba-wetten (198 n. 21), of de roepingslegende van Samson (331 n. 12), of Jobs poging tot zelfrechtvaardiging (412; ook Jb 33, 26 is een rituaal: 377). Israël zou namelijk in het begin veel hebben overgenomen van

Kanaän, b.v. rechtsuitspraken (102), of offerpraktijken (251); en anderzijds zou de gemeenschap zozeer op de voorgrond hebben gestaan, dat de individuen van geen tel waren (soms uit zich de collectiviteit in een „persoonlijk beeld": 116). — Men kan daarop antwoorden dat S. zelf gewaagt van „Entmythologisierung" (33; 36) der kananese kultus-gebruiken, van het begin af aan (en niet alleen „na een lange ervaring", als in Dt: 32); voortdurend trouwens houdt S. rekening met Israëls „raadselachtige en ongewone positie tussen de godsdiensten" (213); met „het wezen der Jahweh-openbaring" (216), met het „totaalbegrip van het Jahweh-geloof" (243), met het „oude Jahweh-geloof" (299, n. 11).

Een tweede fundamenteel bezwaar betreft de onduidelijkheid in verband met de historiciteitsvraag. Het is wel enigszins verwonderlijk dat Israël geprezen wordt om zijn „historische ingesteldheid" (122), terwijl in de praktijk zo goed als alle teksten „theologisch omgewerkt" heten. O.i. kan de distinctie tussen „theologisch" inzicht en „geschiedkundige facticiteit" (309) niet zo scherp gemaakt worden, dat men skeptisch staat tegenover onze mogelijkheid om ten minste de substantie van de feiten te achterhalen (rekening houdend met de „dichterlijke inkleding"). Het is waar dat de teksten uitingen zijn van het geloof, en niet „resultaten van een kritische geschiedschrijving" (112), maar het gaat in elk geval om echte gebeurtenissen. Men moet evident rekening houden met de voorstelling, dat elk detail van Israëls geschiedenis gans Israël „engageert" (116; 300: voor Josuë), maar men heeft de indruk dat S. veel *a limine* als onhistorisch afwijst (niet meer aanwezig in de herinnering: 14; „door het geloof gevormd": 15; „scheppende activiteit van het Jahweh-geloof": 117).

Op velerlei punten kan men de opvattingen van S. bijtreden, b.v. wat betreft de ontkenning van het priesterschap van de koning (50) of van zijn „goddelijkheid" (103; 307), het onderscheid tussen officiële Jahweh-cultus en lokale of private kulten (214) de opvatting van de „engel van Jahweh" als „Jahwe des speziellen Heilshandelns" (286), de voorbede als profetisch voorrecht (291), de afwezigheid van een „sakrale passie" bij de koning (316), de ontkenning van een straffende „rechtvaardigheid" Gods (375: een „contradictio in adiecto"), het feit dat Job de nawerking der boze daad niet loochent (410). — Op andere punten lijkt het noodzakelijk voorbehoud te maken. Waarom blijft S. vasthouden aan verouderde, traditionele opinies, als b.v. de vertaling „schrik" voor *paḥad* (i.p.v. „verwante") in het geval van Isaak (17), of de Kenieten-hypothese (19)? Waarom steunt 1 S 8, 11-17 op ervaringen van latere tijd (cfr. de reactie hierop in *BASOR* 143, okt. 1956, 17-22)? Verheerlijkt 2 S 23 David niet eerder als „profeet" dan als koning (cfr. 23, 1; 103; op p. 108, n. 12 gewaagt S. zelf van „poetische Inspiration")? Waarom zijn religieuse „waarheden" noodzakelijkerwijze „blutlose Schemen" (119)? Hoe kan Dt 4, 19 een goedkeuring van de „Bilderdienst der Heiden" zijn (215, n. 60)? Waarom is 1 S 16 „oorspronkelijk vreemd" aan het Davidische koningschap (307) ? — Enkele onjuiste vertalingen dragen soms een heel spitsvondige conclusie. De tekst van Jb 40, 24 (363) of van 1 Kr 17, 11 („uw zaad langs Uw zonen": 348 n. 9) lijken ons niet juist vertaald. De woorden *anaidia* (voor *anaideia*; 367) of *dikaiósunè* (voor *dikaiosunè*: 376) bestaan niet in het Grieks. — Over het algemeen houdt S. zich hoofdzakelijk aan de Duitse (en veelal Protestantse) auteurs; het is fataal dat hem sommige verworvenheden der hedendaagse wetenschap onbekend blijven.

J. De Fraine

Pierre Guichou, *Les psaumes commentés par la bible*. Ps. 51-100, (*L'Esprit liturgique*, 15), Parijs, Editions du Cerf, 1957, 12 x 18.5.

Over de methode van deze Psalmencommentaar werd reeds gehandeld in de bespreking van het eerste deel (Pss 1-50) (cfr. *Bijdragen* 19, 1958, 424-25). Ook dit tweede gedeelte gaat aan hetzelfde euvel mank als het eerste: er is eerder sprake van een vrome overweging dan van ernstige exegese. Accomodaties, allegoriseringen, „sensus consequentes" kunnen wel heel vroom zijn, maar mogen niet doorgaan als verklaringen van de door God gewilde Schriftzin. In zoverre aan exegese gedaan wordt, kunnen de volgende bemerkingen gemaakt worden. Dat er in Ps 57 (in deze recensie worden de Psalmen naar de grondtekst geciteerd) sprake zou zijn van twee psalmen, omdat een deel van Ps 57 terugkeert in Ps 108, wordt weerlegd door het tweemaal herhaalde epifoneem (vv. 6 en 12); daarenboven is Ps 108 kennelijk composiet (een „mozaïek", zoals S. op p. 169 met veel minder recht zegt van Ps 79), terwijl Ps 57 „een goed-gebouwd geheel" (cfr. p. 220 van Ps 89) vormt (25). — Voor Ps 61, 3c-4 wordt geen rekening gehouden met de op de LXX-tekst steunende conjectuur, die door het *Psalterium Pianum* vertaald wordt: *extolles me* (50). Omdat Ps 73 „niet toepasselijk op Christus" wordt geacht, wegens de afgeschilderde wankeling in het Godsvertrouwen (129), wordt toch een gewrongen „christologische" interpretatie gezocht door de vraag te stellen: „Vergeldt Christus in deze wereld op een rechtvaardige wijze?". — Het getuigt van geen fijne smaak Ps 77 te betrekken op de vraag: „Houdt de Vader op zijn Zoon te beminnen?" (156). — Wat heeft Ps 78 te maken met de „theologie van de

geschiedenis, door Jesus uiteengezet"? (162). — In Ps 80, 5 is de Godsnaam „Jahweh" blijkbaar niet op zijn plaats, vermits overal elders „Elohim" gebruikt wordt (vv. 8. 15. 20) (175). — Dat de „stem" van Ps 81, 6c die van God zou zijn (180), is niet waarschijnlijk; het gaat blijkbaar om een uitspraak van een priester of van een profeet. — Aangezien S. de psalmen citeert met de aanvangswoorden van het oude *Psalterium Gallicanum*, heeft hij natuurlijk niet gemerkt dat de woorden „Deus, quis similis erit Tibi?" niet oorspronkelijk zijn (d.w.z. strikt genomen, niet geïnspireerd) in Ps 83 TM (191). — Waarom Ps 89 een „gebed voor de komst van Christus Koning *in Israël*" (244) zou zijn, blijft een raadsel. — Waarom Ps 91, 6b zou slaan op de „oorlog, die overdag woedt" (235), blijft eveneens onverklaard. — Waarom moeten de „troonbestijgingspsalmen" (249 = Ps 92; 271 = Ps 96; 283 = Ps 98; 288 = Ps 99) uit het post-exilisch tijdperk stammen? Er zijn heel wat exegeten, die aan die Psalmen een veel oudere oorsprong toeschrijven. — Waarom is de „zee" van Ps 92, 3-4 een „geduchte vijand van God" (280)? Een verklaring over de „drakenkamp uit de oertijd" is zeker meer aangepast dan de opgeplakte „christologische commentaar". — De vertaling van Ps 94, 15 : „ramener à la *justice*" lijkt niet juist : er is sprake van „mildheid" eerder dan van „rechtvaardigheid" in westerse zin (257; zie ook p. 272 voor Ps 96, 11-13). — Welke zin kan het hebben de „Fürstenspiegel" van Ps 101 te verklaren als het „Ideaal van Christus-Koning" (300)? Een theologische uitleg, die solied gegrondvest is op de *sensus litteralis* (zoals *Divino Afflante* vraagt), zal ongetwijfeld een beter geestelijk voedsel bezorgen dan vrome beschouwingen (ook geformuleerd in Nieuwtestamentische aanhalingen), die „rond" het door God bedoelde onderwerp draaien.

J. De Fraine

Helmer RINGGREN und Arthur WEISER, *Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Esther*, übersetzt und erklärt, (*Das Alte Testament Deutsch*, herausgegeben von Volkmar Herntrich und Artur Weiser, Teilband 16 / 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 17 x 24, 144 blz., geb. DM 9.40, gen. DM 6.50.

Aan deze commentaar op drie *m*ᵉ*gillôt*, met name het Hooglied (*Hl*), de klaagliederen (*Klg*), en het boek Esther (*Est*) hebben twee verschillende exegeten hun medewerking verleend: de Zweed H. Ringgren (*Hl* en *Est*) en de Duitser A. Weiser (*Klg*). De geest van verklaring is totaal verschillend: terwijl Weiser (volgens de traditie van de collectie *Das Alte Testament Deutsch*) zich beijvert om de diepe theologische inspiratie van het Schriftboek te achterhalen, beperkt Ringgren (volgens het recept der Uppsala-geleerden) zich tot een vrij uiterlijk *religionsgeschichtlich* vertoon van (vaak onaangepaste) wetenswaardigheden.

Van de vier mogelijke verklaringen van *Hl* (allegorische, „dramatische", letterlijke en „kultische") houdt Ringgren het resoluut bij de laatste. De 15 losse onderdelen van het boek (verder nog vaak onderverdeeld; cfr. p. 9: vier kleine eenheden in de passage 1, 9-2, 7; of p. 24: drie stukken in 5,2 - 6, 3; of p. 27: vijf stukken in 6, 4 - 7, 10) verraden, volgens S., een voortdurend aanleunen van de motieven bij de vruchtbaarheidscultus van Tammuz-Ischtar (met *hieros gamos*, heilig maal, afdaling in de onderwereld, en dies meer). De argumenten zijn soms zeer arbitrair. Omdat de bruid het initiatief neemt, moet er (oorspronkelijk) sprake geweest zijn van Ischtar (3-4); het gebruik van de term *ʿalmâh* (*Hl* 1, 1-4) bewijst een „kultische" instelling, omdat het over een terminus technicus van de cultus gaat (6); de lof van de opschik der geliefde „komt ook voor in de Tammuz-litteratuur" (9: bij *Hl* 1, 9 vv) (10: het woordje „ook" spreekt boekdelen!); de duif (*Hl* 1, 15) is de vogel der liefdesgodin (10); de term nâʿîm is een oud Tammuz- of Adonis- epitheton (10); de appelboom (*Hl* 2, 1-3) is „zinnebeeld der vruchtbaarheid" (11: bij *Hl* 2, 1-3; 32: bij *Hl* 7, 8); de vermelding van de Libanon roept het „land waar de Adonis-cultus levendig was" in het geheugen (21: bij *Hl* 4,8); het „neerdalen" van de Beminde in de tuin (*Hl* 6, 2) wijst op Ischtars hellevaart, en is dus „kultisch" (26); dat de Bruid „vreeswekkend is als legerscharen" wordt „verklaard" door het feit dat Ischtar krijgsgodin was (*Hl* 6, 4c en 6, 10: pp. 29-30); in *Hl* 6, 12 leest de Griekse tekst *amminadab*; dit woord verwijst naar het verhaal over de ark (2 S 6, 3), ofwel gaat het om een epitheton van de jonge god (30); de „palm" van *Hl* 7, 8 heeft „enige betrekkingen met de cultus der liefdesgodin" (31), en dus is „Tamar" een „erotische vrouwennaam" (32) ; de aanspreektitel „Broeder" wordt ook gebruikt voor Tammuz en Adonis, dus de contekst is kultisch (33: bij *Hl* 8, 1). Ongetwijfeld had S. er beter aan gedaan zich te houden aan de raad die hij zelf ergens geeft: „Het is nauwelijks de moeite waard, diepzinnige toespelingen te willen zoeken" (29: bij *Hl* 6, 8-9). Het is nutteloos een vergezochte *Sitz im Leben* te willen „ontdekken", waar het eenvoudig om diep-menselijke dingen gaat (35: bij *Hl* 8, 7), die onder parabel-vorm (d.w.z. met weglating van een allegoriseren van *alle* details) als een zinnebeeld van Gods liefde voor zijn volk worden voorgesteld.

Het boek *Est* is voor Ringgren een sprookje (123: „De auteur schrijft een sprookje, en

verder niets"), volkomen „legendarisch" en zonder historische ondergrond (113-114), ofschoon anderzijds beweerd wordt dat „een historische kern niet uitgesloten is" (114). In feite grijpt S. weer naar een aprioristische „verklaring", nl. het boek draagt, volgens hem, kennelijk de sporen van het „perzisch Nieuwjaarsfeest" (met zijn „schijnkamp", zijn lotsbestemming, zijn geschenken, enz.) (115). De argumenten zijn er weer erg met de haren bijgesleept: Vasthi's ongehoorzaamheid (Est 1, 12) houdt verband met de gewoonte dat met Nieuwjaar de vrouwen één dag bevelen aan hun mannen (121); op het Perzisch nieuwjaarsfeest gaf de koning geschenken; dus *Est* 1, 4 heeft zijn *Sitz im Leben* in dat feest (119).

Ofschoon Weiser eveneens al te veel beroep doet op de „cultus", is zijn verklaring van *Klg* toch veel rijker en theologisch juister dan de voorgaande. Volgens S. heeft *Klg* één enkele auteur (43; zie toch p. 60, n. 3: cpp. 2-5 van een andere hand?); die auteur is beslist niet Jeremias (73) maar een „profeet", die het oude geloof aan Gods strafgericht „actualiseert" (47). Verder neemt Weiser de opinie van W. Rudolph over, volgens dewelke *Klg* 1 zou slaan op de gebeurtenissen van 597, terwijl de andere hoofdstukken met de ramp van 587 in betrekking staan (51). De bewijzen voor een „kultische" sfeer zijn soms uiterst aanvechtbaar. De „maagden" van *Klg* 1, 4 zijn niet noodzakelijke deelneemsters aan de cultus (52); de verwijzingen naar Jdc 21, 19 (een feest in Silo) of naar Jr 31, 13 (geen sprake van „cultus") zijn in staat om die bewering te staven. — De vertaling van *mô'éd* (*Klg* 1, 15) door „feest" is willekeurig (56); elders vertaalt S. zelf door „Trauerversammlung" (61) of door „Begegnis" (64); de idee is een „vergadering" of een „volksverzameling": het „treden van de wijnpers" (*Klg* 1, 15c) is *per se* geen „feest". — Waarom is de „prediking tegen de volkeren" een „kultische overlevering" (57: bij *Klg* 1, 18; 58: bij *Klg* 1, 21)? S. zelf gewaagt van de „Gerichtsrede der Propheten" (61). — Waarom zou *Klg* 2, 1 wijzen op „astraalmythologie", aangezien het eenvoudig gaat om een beeld (het geheel door tegenstellingen van twee *contraria*) van een volledige vernieling? (62). Men zou tegen Weiser zijn eigen kritiek op Kraus kunnen aanwenden: „Een kultisch gebruik wordt wel verondersteld, maar niet uit de tekst bewezen" (102). — De rol van het „ik" dat (naast een collectief „wij") aan het woord is in *Klg* 3, bestaat niet alleen in een „zielzorgerspositie" (met „paradigmatische" betekenis voor het hele volk: 87), waarbij een louter persoonlijke nood als „voorbeeld" wordt voorgehouden; maar in een zeer reële en concrete zin, is de spreker één met de gemeente, als *corporate personality* (ook S. gewaagt van de „gemeenschappelijke" schuldbekentenis: 85; zie ook 86: „Met de gemeente gaat de dichter hier hand in hand zijns weegs"). — De polemiek tegen „verstarde dogma's" (81: „tot leer verstard oergegeven") benadrukt terecht het feit dat men Gods persoonlijke werking nooit uit het oog mag verliezen; maar S. zelf gewaagt van „algemene geloofsovertuigingen" (82) en neemt aan dat Gods „grondhouding" „genade" is (84). Maar hiermede zegt hij toch iets uit over God, dat als een werkelijk gegeven aanwezig is (ook als Gods handelen mysterievol blijft: 84). — Elders toont S. terecht aan dat *Klg* de religieuse les inscherpen van een „onvoorwaardelijk aangewezen zijn op Gods genade" (47): maar tegelijkertijd ziet hij, eveneens terecht, dat er een „menselijke voorbereiding en ontvankelijkheid tegenover het woord van Gods genade" moet bestaan (46); onbewust omschrijft S. hierbij de katholieke positie in het probleem van de samenwerking tussen Gods genade en de vrije menselijke wil. — Bewijst *Klg* 4, 20 dat een „goddelijke macht werd toegeschreven aan de koning" (101) ? Of maakt de term „de adem van onze neus" een bedreiging uit van Gods transcendentie? — De vermelding van „Assur" in *Klg* 5, 6 is geen bewijs dat die tekst op het verleden slaat (Ninive viel reeds in 612), aangezien de term „Assur" wel eens meer voor „Babel" (d.i. een „mesopotamisch" rijk) gebruikt wordt (107).

J. De Fraine

Helmut KÖSTER, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern* (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 65. Band = V. Reihe, 10. Band), Berlin, Akademie-Verlag, 1957, 16 x 24, XVII + 274 blz., ingen. DM 34.—.

Het hier behandelde onderwerp is verre van nieuw: maar deze Marburger dissertatie, die op raad en onder leiding van Prof. Bultmann tot stand kwam, heeft het op nieuwe wijze aangepakt. De Formgeschichte, die ontstaan en ontwikkeling van de litteraire eenheden der Evangeliën in het prae-litteraire, mondelinge stadium bestudeert, gebruikte als positieve basis hoofdzakelijk de vergelijking der verschillende synoptische parallellen onderling, en evt. ook met oude tekstvarianten. Ondertussen bleef er nog een terrein, dat door de Formgeschichte slechts incidenteel werd geëxploreerd, nl. het Evangelische materiaal dat verspreid ligt in de christelijke litteratuur van het sub-apostolisch tijdvak. Hiervan neemt dit boek een belangrijke sector voor zijn rekening; het bespreekt achtereenvolgens 1 Clem., Ign., 2 Clem., Polyc. Phil., Ep. Barn., Did., Pastor Hermae. Het gaat erom, de verhouding van deze geschriften tot de Synoptische Evangeliën vast te stellen, uitgaande van de parallellen die zij vertonen met synoptische teksten; iedere parallel wordt door de Schr. afzon-

derlijk geanalyseerd. Bijzondere aandacht wordt daarbij besteed aan de inleidingsformules van citaten uit het OT en van Evangelische logia; interessant is in dit verband de excursus over het gebruik van εὐαγγέλιον (blz. 6-12). Afhankelijkheid t.o.v. de Synoptici (vooral Mt, soms Lc) vindt de Schr. alleen bij Ign. (Smyrn. 1, 1), 2 Clem., Polyc. en in de Did. Dit wil echter nog niet zeggen, dat deze Apostolische Vaders (= AVV) zelf onmiddellijk uit Mt of Lc geciteerd hebben. In Ign. Smyrn. 1, 1 hebben we een kerygmatische formule, waarin zich een uit het Mt-Ev. afkomstig element (Mt 3, 15b) heeft genesteld (blz. 58 v.); dat Ign. zelf Mt zou hebben gekend, acht Schr. niet aannemelijk. 2 Clem. en Did. kunnen wel de Evv. van Mt en Lc gekend hebben, maar Schr. meent dat zij daar niet of nauwelijks onmiddellijk uit hebben geput; hun bron bestond veeleer uit verzamelingen van logia, die zelf weer zowel aan de canonieke Evv. als aan extra-canonieke bron hun stof ontleenden. Schr. denkt hierbij aan verzamelingen in de trant van de bekende Oxyrhynchos-papyri (blz. 110), maar ziet overigens af van een nadere determinering; identificaties met oude apocriefen als het Nazoreeërs-, Egyptenaren- of Hebreeërs-Ev., zoals door sommige auteurs zijn voorgesteld, acht hij terecht onbewijsbaar, gezien onze gebrekkige kennis van deze geschriften. — Ign., Polyc., 2 Clem. en Did. zijn dus getuigen voor een periode, waarin Mt en Lc reeds in omloop waren en gebruikt werden, maar dan niet als geschriften die met schriftuurlijk gezag waren bekleed. Dit laatste zal pas het geval zijn bij Just., aan wie de Schr. belooft een aparte studie te zullen wijden. De AVV gaat het enkel en alleen om het gezag van de Woorden des Heren, of zij deze nu putten uit een geschrift dat, van ons uit gezien, als canoniek geldt of als apocrief, ofwel uit de mondelinge traditie. — Hierbij een enkele kanttekening. Blijkens Just. Apol. I 67, 3 werden in de oude Kerk (en zeker niet voor het eerst pas in Justinus' tijd) Evangelische geschriften naast de boeken van het OT voorgelezen in de *liturgie*. De geschriften van de AVV behoren tot een ander gebied, dat van de *didache*; zij geven ons dus niet perse een volledig beeld van de plaats die de Evv. in de oude Kerk innamen. Het feit dat deze oude schrijvers niet zozeer Evangeliën citeren als wel de Woorden des Heren, wordt gevoeglijk verklaard uit het aloude gebruik in de didache, om zich, naast de Schrift van het OT, ook te beroepen op wat de Heer gezegd had; het behoeft geenszins uit te sluiten, dat in de Kerk waarin die Vaders leefden, Evangeliën als gezagvolle geschriften in de liturgie werden voorgelezen. Het belang van dit onderscheid wordt misschien niet steeds helder beseft.

De Schr. vraagt echter aan de AVV niet alleen een getuigenis over het bestaan van de Evv. en hun gelding in de oude Kerk; zij zijn voor hem nog meer — en daarin ligt wel de meest distinctieve bijdrage van dit boek — getuigen van een nog steeds voortschrijdende ontwikkeling der Evangelische traditie. Verreweg het grootste gedeelte der Evangelische parallellen wordt door de Schr. onder dit hoofd ondergebracht, en onderzocht met een heel wat gevoeliger instrumentarium dan tot nu toe op dit terrein gebruikt is. Een aantal Evangelische parallellen is afkomstig uit de mondelinge, of althans prae-Evangelische, overlevering van de Woorden des Heren; zo kan b.v. Ign. Smyrn. 3,2 v., ondanks onmiskenbare verwantschap met Lc 24, 36-43, toch niet van dit Ev. afhankelijk zijn, maar moet worden beschouwd als een van Lc onafhankelijke „Weiterbildung" van een traditie, die in Lc 24, 36-43 weer met andere modificaties is opgenomen. Er is echter meer: veel uitspraken, die in de Synoptici Jesus in de mond worden gelegd, hebben lang in de christelijke traditie gecirculeerd als uit het OT en de Joodse overlevering geputte spreuken, Wetsvoorschriften, katechetische uiteenzettingen... Op grond van deze opvatting, die zo'n belangrijke rol speelt in BULTMANN's *Geschichte der synoptischen Tradition,* verklaart de Schr. een groot aantal synoptische parallellen in de AVV. B.v.: Barn. 19, 2. 5 kent de twee geboden van de liefde tot God en tot de naaste nog niet als woord van Jesus, maar slechts als onderdeel van de Joodse leer der „Twee Wegen" (blz. 133 v.; 261 v.); dit Joodse traditie-complex is trouwens verantwoordelijk te stellen voor een menigte synoptische parallellen in Barn. en Did. „Dass so gut wie alle apokalyptischen Worte bei den AVV (Did. 16) ohne den Umweg über eine synoptische Jesus-Ueberlieferung direkt aus der jüdischen Apokalyptik übernommen sind, wenn man sie auch hier und da christlich überarbeitete, ist wohl sicher" (blz. 262). En zo kan de Schr. aan het eind van zijn studie een samenvattend hoofdstuk schrijven „Zur Geschichte der synoptischen Tradition bei den apostolischen Vätern" (blz. 256-267), dat als een soort aanvulling en bevestiging van Bultmanns grote werk zou kunnen gelden. — Het betekent ongetwijfeld een grote winst, wanneer aldus volop rekening wordt gehouden met de Joods-christelijke leer-traditie als verklaring voor talrijke aanrakingspunten der AVV met de Synoptici (in dezelfde richting zoekt het ook, zij het met minder sterk onderscheidingsvermogen en niet zonder „idée de derrière la tête", J.-P. AUDET, *La Didachè,* Paris 1958, blz. 166 vv.). In veel gevallen, zoals de juist aangehaalde Barn. 19, 2. 5 en Did. 16, lijkt het wel zeker dat de Schr. gelijk heeft: niet alleen worden hier geen Evv. geciteerd, maar deze auteurs bedoelen hier zelfs geen woorden van Jesus te citeren. Men kan dit toegeven,

zonder de Schr. geheel te willen volgen in zijn opvatting over het ontstaan der synoptische traditie. Dit boek blijft zijn waarde behouden, ook als men meer serieus rekening wenst te houden met het bestaan van een authentieke traditie van Jesus' woorden en daden. Dat blijkens Barn. 19, 2. 5 de twee geboden van de liefde tot God en tot de naaste (overigens nog niet tot een twee-eenheid verenigd) deel uitmaakten van het Joodse traditie-complex der Twee Wegen, sluit geenszins uit dat in Mc 12, 30 v. parr. een echt woord van Jesus bewaard is gebleven. Evenzo wat betreft de parallel van Ign. Eph. 14, 2 met Mt 12, 33 par. (blz. 42 v.): noch de vrije zwakke parallel met Berak. 48a, noch het beroep op Bultmann maakt het waarschijnlijk dat dit logion oorspronkelijk als „eine freie Gnome" in de christelijke traditie circuleerde en pas secundair Jesus in de mond werd gelegd.

In allerlei concrete gevallen zal men natuurlijk met de Schr. van mening kunnen verschillen, en misschien van oordeel zijn, dat zijn „critische" conclusies soms op oncritische wijze getrokken worden uit onvoldoende praemissen. Zo kan men zich afvragen, of de ontkenning van alle litteraire afhankelijkheid van Ign. t.o.v. Mt niet veeleer voortkomt uit een reflex van „critische orthodoxie" dan uit deugdelijke argumenten. Zeer weinig steekhoudend lijkt de algemene praesumptie die geformuleerd wordt op blz. 25: Ign. kent de term „Evangelie" slechts in de betekenis van: het mondelinge kerygma; dus is niet te verwachten dat hij schriftelijke Evv. gekend zou hebben, want deze werden waarschijnlijk van het begin af aan als „Evangeliën" aangeduid. Hierop valt natuurlijk te antwoorden: wanneer uit de synoptische parallellen van Ign. zou blijken, dat hij inderdaad een schriftelijk Ev. heeft gekend, dan hebben we hier een aanwijzing ervoor dat de schriftelijke Evv. niet van meet af aan overal als „Evangeliën" werden aangeduid. Dat Ign. het Ev. van Mt niet gekend zou hebben, lijkt ons door de Schr. niet overtuigend te zijn aangetoond. Welke ook de algemene achtergrond moge zijn van de ignatiaanse voorstellingen over de gelovigen als planten en God als hun planter (overigens is die achtergrond eerder in de Bijbels-Joodse — Qumran! — en NTische tratitie te zoeken dan in het Mandeïsme), het element φυτεία πατρός in Trall. 11, 1 en Philad. 3, 1 wijst wel heel sterk in de richting van Mt 15, 13 (blz. 37 v.). Schr.'s boven aangehaalde verklaring voor de aanwezigheid van een onmiskenbaar matthaeaans element in Smyrn. 1, 1 kan zeker niet dwingend worden genoemd. De zeer sterke parallel tussen ad Pol. 2,2 en Mt 10, 16 (blz. 43) wordt niet ontkracht door het feit dat dit logion gebruik maakt van — maar niet zonder meer identiek is met — een blijkbaar gangbare Joodse spreekwijze; en nog minder door het feit dat het voorafgaande vers een lucaanse trek vertoont! — Het voorbehoud, dat men op deze en enkele andere punten voelt opkomen, doet echter weinig af aan de grote waardering die deze zorgvuldige studie verdient. De Schr. heeft niet alleen een reeds platgetreden terrein vers omgewoeld, hij heeft ook voor het eerst deze gehele stof op systematische wijze dusdanig behandeld, dat het vitale belang ervan voor de kwestie van de wording der Evangelische traditie duidelijk aan het licht is gekomen.

P. Ahsmann

Adrienne von Speyr, *Korinther I*, Vorwort von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1956, 14.5 x 22, 576 blz.

Bei diesem Werk ist es besonders von Nutzen das Vorwort, das H. U. v. Balthasar schrieb, zuerst zu lesen. Die darin gemachte Einschränkung: „A. v. S. hat weder Theologie noch Exegese studiert", schließt von vornherein Erwartungen aus, die die Verfasserin gar nicht erfüllen möchte. Es kann aber mehr gesagt werden, als daß man zunehmend gefesselt wird von der Fülle tiefer Einsichten, die zudem in einer durchsichtigen Sprache geboten werden, in der jeder Satz wirklich etwas sagt. Es können nämlich viele dieser Sätze sehr wohl in einem Fachkommentar stehen, der mehr als nur philologische oder historische Darlegungen geben will. Mag der Fachexeget der Verfasserin nicht in allem folgen, so wird doch zweifellos der theologisch tiefer interessierte Priester oder Laie, für zahlreiche Gedanken, die weit im Dogmatischen begründet sind, dankbar sein. Es ist wohl das erste Anliegen der Verfasserin den Reichtum von Corinther I, für ein geistliches Leben, das aus paulinischer Weite und Glut sich nähren möchte, zu erschließen. Das ist ihr gelungen und soll hier unsere volle Anerkennung finden. Selbst dort, wo man der einen oder anderen aszetischen Ueberlegung und Folgerung nicht ohne Weiteres zustimmen möchte (z. B. Kap. 7), ist doch alles immer aus dem Ganzen gesehen und vermag somit eigenem Nachdenken und Betrachten wertvollste Anregung zu geben.

E. Huger

Ed. Thurneysen, *La foi et les oeuvres, Commentaire de l'Epitre de Jacques*, adaptation française de Charles Pittet, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1959, 14 x 21, 185 blz., ingen. 7.50 Zw.frs., geb. 10.50 Zw.frs.

Dit boek verscheen oorspronkelijk in het Duits onder de titel *Der Brief des Jakobus* (Basel, Friedrich Reinhardt Verlag, 1941). De Schr. is zowel professor aan de universiteit

van Basel als predikant en zielzorger in die stad, en het is in die laatste hoedanigheid dat hij hier aan het woord is; want we hebben hier niet te doen met een commentaar in de technische zin van het woord, maar met een serie van 19 in 1940-41 gehouden preken, die systematisch de gehele brief van Jacobus doornemen. Met A. Schlatter, van wiens commentaar Schr. bekent veel geleerd te hebben, is hij van mening dat deze brief in de protestantse prediking te zeer verwaarloosd wordt. Ook onzerzijds, vermoeden wij, zullen er wel niet veel predikanten zijn die zich in de laatste weken tussen Pasen en Pinksteren sterk geïnspireerd voelen door de lezingen uit Jacobus. Wij menen, dat dit boek hen hierbij zou kunnen helpen. Jac is geen christelijk stuk Talmud, geen Joodse zedepreek met een vleugje christendom; het is een volbloed nieuwtestamentisch geschrift, en terecht laat de Schr. dan ook voortdurend de volle rijkdom van de Evangelische boodschap erin klinken. Hij wordt daarbij bovendien geleid door een sterk gevoel voor de noden en problemen van de moderne mens — en ook voor zijn kortzichtigheden, zijn illusies. Zijn commentaar is steeds recht op de man af, zonder geleerdheid, spitsvondigheid of zucht naar litteraire effecten; de diepe religieuze ernst waardoor alles wordt gedragen is er des te effectiever om. P. Ahsmann

R. de Vaux O.P., *Les institutions de l'ancien testament,* I, *Le nomadisme et ses survivances institutions familiales, institutions civiles,* Parijs, Les Editions du Cerf, 1958, 14 x 19.5, 347 blz.

In dit eerste deel van zijn handboek over de bijbelse archaeologie — vrucht van zijn colleges aan de Bijbelschool van Jerusalem — handelt S. over de allervroegste „tribale" organisatie van de Israëlieten (gastvrijheid, solidariteit, bloedwraak, het „nomadisch ideaal" der profeten), over de familiale instellingen (familie, huwelijk, de vrouw, de kinderen, erfrecht, dodenriten), en over de burgerlijke instellingen (demografie, de vrije burgers, de slaven, de staat, het koningschap, het hof, het beheer van het rijk, de financiën, het recht en de rechtspraak, de economie, de kalender en de maten en gewichten). In verband met al deze onderwerpen biedt S. een trefzeker, weloverwogen en evenwichtig inzicht; alle beschouwingen zijn daarenboven gestaafd door Bijbelverwijzingen, en de bewust-bedoelde afwezigheid van geleerde voetnoten doet niets af aan de degelijkheid en de alzijdigheid van de informatie. Ofschoon S. zijn boek bestemt voor „niet-specialisten" (11), zal de gevormde lezer telkens weer vaststellen hoezeer alles verantwoord is volgens de meest recente bevindingen van de wetenschap.

Het is echter de taak van de recensent ook te wijzen op sommige tekorten. Over het algemeen ontkomt men niet aan de indruk dat de Bijbelteksten wel eens aaneengeregen worden zonder genoeg rekening te houden met de periode waaruit ze stammen. Soms voelt de auteur zelf dat sommige beweringen slechts voor één bepaalde tijd gelden (306: de tabel der inhoudsmaten); soms stelt hij ook een seriatie in de tijd op (81: de besnijdenis); soms neemt hij ook aan dat een probleem „onoplosbaar" is (295: de chronologie van het Boek der Koningen). Doch elders worden de bewijsplaatsen vrij gemakkelijk opgehoopt; soms gaat het om teksten, die meerdere eeuwen uit elkaar liggen: wie zegt dat een institutie niet gewijzigd werd in de loop van een dergelijke tijdsspanne?

Op enkele detailpunten lijken aanvullingen of verbeteringen wenselijk. Moet men, in verband met het profetisch „woestijn-ideaal" niets zeggen over Ez 20, 13. 15? (31). Bewijst de naam „vader" (en de term *mispahôt*) dat de „gilden" op verwantschap steunen (42); beduidt de benaming „vader" toegepast op de priester in Jdc 17, 10 „de opvoedende rol van de vader" (83)? De verhouding vader-zoon was toch zeer breed in de Bijbelse opvatting (cfr. 184: *bèn hammèlek* als... politie-officier). — Moet bij de behandeling van het koophuwelijk Os 3, 2 niet vermeld worden (50,61)? Blijkens p. 314 *„verwerft* Osee zijn vrouw"; de term in Os 3, 2 is *kârâh,* „afkopen", in het arabisch „verhuren". — Kan men de „vreemde vrouw" uit Spr 1-9 niet symbolisch opvatten (63)? De naam Ikabod komt niet van *'éy* („waar"), maar van *'iy,* „niet" (1 S 4, 21); de juiste vertaling is dus niet: „Waar is de glorie?", maar „De glorie is er niet meer, is verdwenen" (75). — Is de transcriptie *Çofnat* gewettigd (Gn 41, 45) ? Er kan geen sprake van zijn van *qamès hatûf* wegens de *meteg* (78). — Betekent 2 K 2, 9 niet eerder 2/3 dan „een dubbel aandeel" zonder meer? In Za 13, 8 (cfr. p. 310) wordt *pi-*^{e}*senayim* uitgelegd door *hass*^{e}*lisit,* d.i. het derde deel (89). — Bewijst de vervanging van het hebreeuwse *lifnéy gillûl door en tafôi* (Si 30, 18) niet dat er een (illegitieme) dodencultus bestaan moet hebben in Israël? (98-100). — Zou het niet goed zijn te wijzen op het feit dat „Kananeër" waarschijnlijk betekent „(purper)handelaar" vanaf de vroegste tijden (122)? — Kan in Jdc 19, 30; 20, 6 *b*^{e}*yisrâ'él* niet betekenen „tegen (de amphictyonie van) Israël", eerder dan „in Israël" (144)? — Is het verschil tussen het zogenaamd „charismatische" Noordrijk en het „dynastische" Zuidrijk zo groot? (150) Telkens opnieuw immers sluit Jahweh een „verbond" met de nieuwe koning (168), telkens opnieuw neemt Hij hem aan tot zoon (173). Ofschoon

David Salomon „aanduidt" (150), is het toch in werkelijkheid Jahweh die hem de investituur geeft (156). Is het verantwoord de „zalving" als ritus te loochenen voor Eliseüs, omdat (buiten 1 K 19, 15-16) geen enkele (*andere*) tekst de profetenzalving vermeldt (162)? Waarom geen vertrouwen schenken in de (weliswaar énige) tekst, die een dergelijke ritus toch vermeldt? — Indien de Pss 2, 72 en 110 van het begin af aan „bivalent" zijn, moet men toch aannemen dat één der twee betekenissen (nl. die van de „ideale koning van de toekomst") alleen overgebleven is in het psalterium van de Tweede Tempel (169). — Kan men niet wijzen op Ez 28, 2. 9, die (weliswaar aan een vreemde „koning") de goddelijke waardigheid ontzegt (173), om aan te tonen dat een koningsvergoddelijking in Israël ondenkbaar was? — Kan men 2 K 16, 12-15 (Achaz) of 1 K 12, 33 (Jeroboam) aanhalen als een bewijs voor het bestaan van een (geldig) „koninklijk priesterschap" (175)? Het feit dat „David offert" lokt ook bij de Chronist geen protest uit (cfr. 1 Kr 16, 2): ook de auteur is van oordeel dat de *gérim* „offers mogen opdragen" (p. 118; in beide gevallen, voor David en voor de *gérim*, is de hebreeuwse term de *hifil* van *'âlâh*; cfr. Lv 17, 8). — Zijn 1 S 9, 1 of 1 S 11, 5 afdoende bewijzen dat Saül geen grootgrondbezitter was (190)? — De term *sâfat* is toch breder dan „recht spreken als *rechter*" (1 S 8, 20); de vertaling „régir" van de *Bible de Jérusalem*, p. 286 lijkt juister (233). — De hebreeuwse term voor „volle maan", die voorkomt in Ps 81, 4 is niet *kèrè'* (zoals op p. 284), maar *kèsèh*. Is de vertaling van *pahôt* door „les pachas du pays" niet te zeer ingegeven door assonantie, waarbij de Turkse militaire term wel wat geweld wordt aangedaan (208)? J. De Fraine

Iohannis Evangelium apocryphum arabice, in lucem edidit, latine convertit, praefatione et commentario instruxit Iohannes GALBIATI, Liber I, *Arabica complectens*, Liber II, *Latina proferens*, (*Antiquitatis Christianae ex Oriente Monumenta*). Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1957, 24.5 x 35, 306 + 420 blz., ill., in leer geb. met gevoerd foedraal L. 25.000.

Deze magnificente uitgaaf van een arabisch *apokruphon* uit de Ambrosiaanse bibliotheek te Milaan (siglum: *E 96 Sup.*) kan een daad van geloof in de onbaatzuchtige wetenschap genoemd worden. Met een overvloed van weelde in de materiële uitvoering (uitstekende fotocopieën van de arabische tekst, talrijke tafels, zeer mooi papier), wordt door Mgr. Galbiati, prefect van de Ambrosiaanse Bibliotheek, een XIV-de-eeuwse codex van 140 bladen (267 nuttige bladzijden) aan de vergetelheid ontrukt. Vooraf worden al de weldoeners vermeld, die deze luxe-editie hebben mogelijk gemaakt: naast de voorgangers van Galbiati te Milaan (Achilles Ratti, d.i. Paus Pius XI, en Mgr. Antonius-Maria Ceriani) treft men er de doorluchtige namen van Kardinaal Angelo Giuseppe Roncalli (de roemrijk regerende Paus Johannes XXIII), van Kardinaal J. B. Montini (de huidige aartsbisschop van Milaan), en van tal van andere „insubrische" personaliteiten.

In een enigszins pompeuze inleiding (zeker niet *exili sermone*, zoals de schrijver van zichzelf meent: p. LVII), doorspekt met griekse, arabische, ja hebreeuwse citaten, geeft de uitgever bescheid over de tijd en de inhoud van het apokrief evangelie. Volgens interne aanduidingen kan men opmaken dat codex *E 96* uit het jaar 1342 stamt, dat hij vervaardigd werd „bij de Nijl" (dus in Egypte) voor arabisch-sprekende Kopten (er zijn een twintigtal koptische randnoten). Het gaat om een vertaling uit een syrisch origineel, dat zelf teruggaat op de VII-VIIIste eeuw (er zijn nl. duidelijke toespelingen op de invallen der Mohammedanen in de christelijke streken: hoofdstukken 37 en 38 behelzen profetieën van Christus over de *eschata*, die als *Sitz im Leben* die gebeurtenissen onderstellen). Het arabisch hs. (dat naast het *apokruphon* ook een soort rechtscodex bevat) draagt sporen van gebruik door Koptische lezers uit de jaren 1489 (of 1492) en 1592; in de XVIIde eeuw kwam het terecht in de Ambrosiaanse bibliotheek (men heeft een vermelding door Antonius Giggeius, die stierf in 1634), waar het drie eeuwen lang onopgemerkt bleef. De inhoud van de 57 hoofdstukken is typisch voor de apokriefe Evangeliën: ofschoon het vierde Evangelie enigszins gevolgd wordt (cfr. Jo 8: de overspelige vrouw; Jo 9: de blinde, die hier ook doofstom is; Jo 11: de opwekking van Lazarus), bevat dit arabisch hs. heel wat apokriefe toevoegsels van verhalende of van leerstellige aard. Ziehier een paar staaltjes: voor het eerste soort toevoegsels, cfr. het verhaal over de opwekking, door Jesus, van de aartsvaders en van Rachel, of over Zijn tussenkomst bij een leeuwenplaag in Askalon, of over Zijn oponthoud ten huize van Gamaliël, of over het neerbuigen der romeinse *vexilla* bij het Lijden, of over de redding der 70 leerlingen uit de gevangenis, enz. Van theologische aard zijn de uitweidingen over Petrus' primaatschap, over de Mariadevotie; slechts af en toe komen nestoriaanse of monofysitische leringen te voorschijn. Het wil ons voorkomen, dat de uitgaaf van dit *apokruphon* zijn nut kan hebben voor de historicus van de Koptische kerk (vooral wat de bonte mengeling van de evangelische waarheid en haar fantastische uitwassen betreft), maar dat anderzijds de uitgever niet genoeg gewezen heeft op het apokrief, d.i. grondig onhistorisch karakter van het hs. (dat hij integendeel, vreemd ge-

noeg, betitelt als „de Christo nobilissima commentatio" : p. LVII). — In weerwil van dit, o.i. belangrijk bezwaar, vormt deze uitgaaf een schitterend voorbeeld van uitgeverstechniek. De latijnse vertaling volgt de arabische tekst op de voet: de paginering van het arabisch origineel wordt hernomen voor de overzetting. Zes tafels verhogen de bruikbaarheid der editie: arabische geographica en onomastica, citaten uit het OT, lijst van oude schrijvers, lijst der glossen, drukfouten en uitgebreide inhoudsopgave.

J. De Fraine

HISTORISCHE THEOLOGIE

Berthold ALTANER, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter,* Freiburg, Herder, [5]1958, 14 x 23, XXVII + 508 blz.

Sinds de eerste uitgave in 1938 is het werk van Altaner de veilige gids en de trouwe gezel van allen die zich op het wijde gebied der Patrologie bewegen. Nu biedt de grijze auteur ons een nieuwe druk, die met het volste recht het opschrift draagt „völlig neubearbeitete Ausgabe". Deze nieuwe bewerking omvat de toevoeging van een aantal nieuwe personen, die in vroegere drukken niet werden genoemd, maar op wie door de nieuwste studies enig licht gevallen is: in totaal een twintigtal. Voor een toekomstige zesde druk zou ik de wens uitspreken, dat ook een Victricius van Rouaan en een Theodorus van Heraclea, op wie de studies van J. Mulders (*Bijdr.* 1956 en 1957) en van J. Reuss de aandacht hebben gevestigd, een bescheiden plaatsje krijgen. In een vrij groot aantal paragrafen werd ook de tekst van het overzicht over leven en leer opnieuw geschreven. Zeer grondig is ook de bibliografie herzien, die aan dit werk zijn zeer bijzondere waarde geeft. Van de enorme nieuwste litteratuur op patristisch gebied zijn een 3000 nummers opgenomen! Zeer welkom is het ook in de bibliografische overzichten, dat veel vaker dan vroeger een verkorte titel of inhoudsopgave in enkele steekwoorden de strekking van elke publicatie aangeven, en dat zij wat meer systematisch zijn onderverdeeld en overzichtelijker gedrukt. Desondanks is de schrijver erin geslaagd, de omvang van het werk vrijwel constant te houden: tegenover de uitgave van 1950 is het aantal bladzijden met slechts 16 toegenomen. Daartoe was het nodig, met name in de bibliografieën, zeer veel te laten vallen dat niet meer helemaal op de hoogte van de tijd is. Dit schiften zal waarschijnlijk voor de auteur de meest moeizame bewerking zijn geweest; maar men kan hem er dankbaar voor zijn. En toont het meesterschap zich niet in de beperking? Zeer weinig wat in de afgelopen jaren werd gepubliceerd is aan de aandacht van de schrijver ontsnapt. Alleen mis ik op blz. 113 de uitgave van het *Evangelium Veritatis* door MALININE-PUECH-QUISPEL (Zürich, 1956). En op blz. 22v, 347 vind ik het siglum Maia, dat nergens wordt verklaard. Dit zijn kleinigheden. De druk van het boek is geheel vernieuwd en nog aanmerkelijk beter geworden, overzichtelijker en rustiger. Wij vertrouwen dat de grote zorg die schrijver en uitgever zich hebben gegeven om het boek volkomen op de hoogte te houden, rijkelijk zal worden beloond, doordat het boek voor nog meer geleerden en studenten werkelijk een handboek zal wezen.

P. Smulders

Adolf HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius,* 2. erweiterte Auflage mit einem Vorwort von Kurt ALAND, 2 delen in 4 banden, Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag, 1958.

Het klassieke werk van Harnack was oorspronkelijk bedoeld als terreinverkenning voor de kritische uitgave der oudste griekse christelijke litteratuur: een inventarisatie van alle gegevens, oude mededelingen, handschriften en citaten van alle litteraire bronnen tot het Concilie van Nicaea, en discussie van alle vragen omtrent authenticiteit en datering ervan. Het derde deel, dat de karakteristiek en de innerlijke ontwikkeling van die litteratuur moest behandelen, is nooit verschenen. Maar zelfs als torso heeft het werk veel grotere betekenis gekregen, dan de schrijver kon vermoeden. Niet alleen maakte het de voortreffelijke kritische uitgaven van de *Griechischen Christlichen Schriftsteller* mogelijk, maar vooral heeft het ertoe bijgedragen het vertrouwen in de oudste christelijke overleveringen te funderen en te herstellen.

Sinds lang was het werk uitverkocht en ook antiquarisch niet verkrijgbaar. Professor Aland, die als voorzitter van de Kommission für spätantike Religionsgeschichte bij de Duitse Akademie de erfgenaam van Harnack is, heeft voor een herdruk gezorgd. Want eigenlijk „erweitert" is deze tweede druk niet: de eerste uitgave is fotomechanisch gereproduceerd. Alleen de „Berichtigungen und Nachträge" zijn uitgebreid, maar alleen met gegevens die Harnack zelf reeds had geboden in de jaren 1893 tot 1904. Men heeft dus in alles de eigen tekst van de auteur. Een andere werkwijze was ook niet wel mogelijk. Sinds Harnack en voor een groot deel dank zij diens ontginningswerk is over deze vragen zo enorm veel gepubliceerd, zijn zo veel nieuwe gegevens aan de dag getreden, en zijn de

problemen zo sterk verschoven, dat de enige andere mogelijkheid was, een volledig nieuw werk te schrijven. En zelfs als iemand daartoe in staat zou zijn, zou men er niet de stem vernemen van die grootmeester, die Harnack was. Wij mogen dus Prof. Aland en de uitgever dankbaar zijn, dat zij het oude werk weer verkrijgbaar maakten. P. Smulders

Joseph Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (*Texte und Untersuchungen*, 61). Berlin, Akademie-Verlag, 1957, 18 x 25, XLVII + 463 blz., DM 66.—.

In het jaar 1941 publiceerde J. Reuss, leerling van K. Staab, een studie over de Catenae. Nu verschijnt als gerijpte vrucht van zijn onderzoek de tekst-uitgave van de fragmenten uit de Matthaeuskommentaren van Apollinaris, Theodorus van Heraclea, Theodorus van Mopsuestia, Theophilus en Cyrillus van Alexandrië en Photius, die zich uit de Catenae laten terugwinnen. De uitgever beperkt zich niet, zoals zijn voorgangers Possinus, Corderius en Cramer, tot het publiceren van één of twee handschriften, maar gebruikt alle bekende handschriften, met uitzondering van die welker voorbeeld nog bewaard is. Er resten dan nog drie-en-twintig manuscripten, die dateren van de 10e tot de 16e eeuw. In deze handschriften zijn verschillende typen van Catenen vertegenwoordigd. Omdat de inhoud van deze typen elkaar telkens overlapt, omdat de Origenes-fragmenten reeds voortreffelijk zijn uitgegeven door Klostermann, en omdat grote delen der Catenen ontleend zijn aan commentaren als die van Chrysostomus, waarvan de volledige tekst is overgeleverd, heeft hij ervan afgezien de volledige tekst der Catenae te publiceren. Hij beperkt zich tot de uitgave van de fragmenten der vijf bovengenoemde auteurs, maar benut dan voor elk fragment alle handschriften waarin het vervat is. De gebruiker van deze uitgave heeft dus aanstonds een overzicht van alle fragmenten van elk auteur die in de Catenae bewaard zijn, van de gehele overlevering van de tekst, en van de toeschrijving door de handschriften van het bepaalde fragment aan de verschillende schrijvers. Al heeft deze werkwijze het nadeel, dat de gebruiker der uitgave zich niet onmiddellijk een beeld kan vormen van het type der verschillende Catenae, en dus moeilijk kan achterhalen in hoever een bepaald type misschien een eigen gezichtspunt van de compilator weerspiegelt, toch heeft zij zeer belangrijke voordelen. Voor de theoloog en de dogmahistoricus is het een enorm gemak, alle fragmenten bijvoorbeeld van een Theodorus van Heraclea bijeen te vinden. De oogst aan ongedrukte fragmenten is zeer rijk: een honderd voor Apollinaris, veertig voor Theodorus van Heraclea, honderd voor Theodorus van Mopsuestia, honderd-vier-en-dertig voor Cyrillus!

Het kruis van alle Catenen-fragmenten is de authenticiteit en de zuiverheid van de tekst. Wat de laatste vraag betreft, is Reuss zeer optimistisch. Er zijn twee middelen om de zuiverheid van de tekst te controleren: vergelijking tussen Catenae-fragmenten en volledig bewaarde commentaren, en vergelijking tussen de overlevering van eenzelfde fragment in verschillende typen van Catenae. Beide controlemethoden tonen, dat de compilatoren zich in de regel geen grote vrijheden hebben veroorloofd. Soms hebben zij inleidings- en slotwoorden gewijzigd om van de tekst een afgerond geheel te maken, soms hebben zij ingekort, maar niet zonder begrip (p. XIX). De authenticiteit baart groter moeilijkheden. Alle fragmenten dragen wel in één of meer handschriften een auteursnaam (enkele lemmata zijn raadselachtig), maar de verschillende handschriften spreken elkaar niet zelden tegen. Vele fragmenten, die in werkelijkheid aan Chrysostomus zijn ontleend, dragen in de Catenae andere namen; de uitgever heeft zich moeite gegeven, tenminste deze teksten uit te schiften. Maar overigens beperkt hij zich ertoe, bij elk fragment de verschillende lemmata aan te geven, die het draagt; over de betrouwbaarheid dier toeschrijvingen velt hij geen oordeel, zelfs als zij op het eerste gezicht onjuist is (b.v. Apoll. 19, waarin wordt verwezen naar twee Theodori, onder wie zeker ook Theodorus van Mopsuestia).

Zeer interessante vragen roepen de teksten op, die onder de naam van Theodorus van Heraclea gaan. Een weinig bekend auteur, één der leiders van de Homoiousiaanse partij omstreeks 350. De kans, dat de teksten later met zulk een obscure naam werden gedekt, is niet groot, zodat de praesumptie voor de echtheid sterk lijkt. Maar onder die naam gaat een commentaar op de avondmaalswoorden (n. 129; vgl. ook Theod. n. 106), dat niet alleen zegt dat brood en wijn veranderen in het Lichaam en Bloed van Christus, maar bovendien polemiseert tegen de uitdrukking „typos van het Lichaam". De eerste gedachte wordt, zoals bekend, omtrent dezelfde tijd ook uitgesproken door Cyrillus van Jerusalem, die eveneens tot de kringen der Homoiousianen behoorde; maar een voorbeeld van polemiek tegen „typos" is mij pas bij Johannes Damascenus bekend. Ook de christologie van de fragmenten van Theodorus van Heraclea (n. 1: „moeder van God"; n. 86; n. 100; n. 101: „onverdeeld" God en mens) verwacht men nauwelijks van een auteur uit deze kring, tenzij men veronderstelt, dat Theodorus, die bisschop van Thracië was, westerse invloeden onderging. Nog ernstiger zijn de bedenkingen tegen Theodorus' commentaar op het doopbevel

(n. 133-134), waarin een zeer goed ontwikkelde Triniteitsleer wordt uitgesproken, en de H. Geest homoiousios met Vader en Zoon wordt genoemd. Deze en dergelijke passages roepen dringend om een meer gedetailleerd onderzoek naar de betrouwbaarheid van de lemmata in ieder Catenae-handschrift, en naar de zuiverheid van elks tekst: ook al nemen de compilatoren zich in het algemeen geen grote vrijheden met de tekst, het lijkt zeer wel mogelijk dat de één of ander zich dogmatische correcties veroorloofd heeft. — Deze uitgave biedt de mogelijkheid tot een nader onderzoek van deze vragen, vooral als zij zal zijn voltooid met de fragmenten der Johannes- en Lucas-commentaren, die in voorbereiding zijn. Hopelijk is het de uitgever vergund, ons binnen niet al te lange tijd van die fragmenten een even degelijke en welverzorgde uitgave te bieden.

P. Smulders

St. Methodius, *The Symposium a treatise on Chastity,* translated and annotated by H. Musurillo S.J., (*Ancient Christian Writers,* 27), London, Longmans, Green and Co, 1958, 15 x 22, VI + 249 blz., 21/—, (bij intekening 18/—).

Methodius is de vruchtbaarste schrijver der griekse christenheid geweest in de periode tussen Origenes' dood en de vrede van Constantijn. Maar van zijn werk is alleen het Symposion geheel in de oorspronkelijke griekse tekst bewaard. De vertaler karakterizeert het werk aldus: „not only as a protreptic, an exhortation to the practice of chastity, but also as a handbook against Encratism and Gnosticism, and, further, as a manual of Christian doctrine which would serve as a guide in Trinitarian and Christological dogma, in the technique of allegorical exegesis, in what Methodius regarded as necessary information in psychology and even physiology, and, finally, in asceticism and the manner of prayer." (p. 16 v).

Zoals in meerdere delen van deze serie, groeien de noten uit tot een waardevol commentaar. In de inleiding wordt de aandacht gevestigd op een zevental passages, waar men opzettelijke weglatingen of interpolaties kan vermoeden. Musurillo oppert de mogelijkheid, dat een zinsnede van Symp. 3, 4 (p. 61), de gehele passage 8, 9 (p. 144) en stukken van 8, 10 en 13 (p. 115 v, 120) latere interpolaties vormen in de geest van een striktere orthodoxie, terwijl Photius ook een ariaanse bewerking van het werk zou hebben gekend (p. 25, 30 vv). De argumenten die voor de interpolatie worden aangehaald, zijn niet doorslaggevend (dit is ook de mening van de vertaler), maar verdienen toch nader onderzoek. In zijn jongste voorstudie voor een nieuwe uitgave van het Symposium heeft Buchheit geen aanstoot aan deze stukken genomen (V. Buchheit, *Studien zu Methodios von Olympos,* Berlin 1958). Een lapsus ontsiert blz. 10: „Eranistes" is niet een bijnaam van Theodoretus van Cyrus, maar de titel van diens boek.

P. Smulders

Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites,* Introduction, texte critique, traduction et notes de Antoine Wenger A. A. *(Sources Chrétiennes,* collection dirigée par H. de Lubac S.J. et J. Daniélou S.J., 50), Paris, Les Editions du Cerf, 1957, 13 x 20, 282 blz.

Met rechtmatige fierheid biedt de collectie *Sources Chrétiennes* voor haar 50ste deel na amper 15 jaar werkzaamheid, acht onuitgegeven Doop-katechesen van Joannes Chrysostomus aan. Ze werden in 1955 op de berg Athos in het klooster van Stavronikita ontdekt door P. A. Wenger A. A., in een zeer verzorgd en tot nog toe onbekend handschrift van de XIe eeuw. Benevens de katechesen behelst dit nog een eerste serie van 15 homelieën die de *Undecim novae Homiliae* welke Montfaucon in 1738 publiceerde vervolledigen en er de lacunes van aanvullen, en een tweede van 17 andere, alle reeds bekende homelieën. Er is van Chrysostomus' catechetische bedrijvigheid maar weinig overgebleven. Men kende reeds 1) een serie van vier katechesen uitgegeven door Papadopoulos-Kerameus in een weinig toegankelijk werk: *Varia Graeca Sacra,* St. Petersburg, 1909. Van die serie werd de eerste toespraak al gepubliceerd door Fronton du Duc en dezes tekst werd door Montfaucon overgenomen. 2) een katechese door Montfaucon beschouwd als het vervolg op de juist vermelde. Ze is in werkelijkheid de tweede van een onafhankelijke cyclus waarvan de andere delen verloren gingen. — Men ziet dan het belang in van de nieuwe ontdekking: een volledige cyclus van acht katechetische homelieën. De derde daarvan is eigenlijk een toespraak in de Paasnacht gehouden en komt letterlijk overeen met de vierde uit de serie Papadopoulos-Kerameus die in haar geheel slechts in een latijnse vertaling bekend was (*Sermo ad Neophytos,* reeds in 415 vertaald): dank zij de nieuwe vondst bezit men er nu de integrale griekse tekst van.

Natuurlijk stelt zich de vraag naar de authenticiteit: ontelbare spuria werden op naam van Chrysostomus vervaardigd. Uitwendige kriteria bestaan er alleen voor de 3e homelie. Voor de andere leveren de inwendige een beslissend argument: de taal, de veelvuldige voorbeelden ontleend aan de politiek en het sociale leven van de tijd, het overwicht van zedelijke op theologische beschouwingen, de volgehouden welsprekendheid, de veelvuldige

parallelplaatsen met werken waarvan de authenticiteit vaststaat, zonder nochtans in slaafse herhaling te vervallen (wat eerder het geval zou zijn bij vervalsing). Men voege daar nog bij: aan Chrysostomus eigen interpretaties van de Schrift, citaten uit dezelfde die eerder ongewoon zijn bij anderen, eventueel een citaat op dezelfde wijze gecontamineerd als in zeker authentieke werken. De uitgever vestigt voor het eerst de aandacht op het kriterium der eind-doxologie: Chrysostomus heeft een eigen en dat „fabrieksmerk" hebben de vervalsers niet herkend: de acht onderhavige katechesen eindigen met de echt chrysostomiaanse doxologie.

Deze nieuw ontdekte teksten zijn natuurlijk zeer kostbaar voor onze kennis van de doopliturgie te Antiochië op het einde der IVe eeuw, want op die plaats en in die tijd (omstreeks 390) worden ze door P. Wenger op goede gronden gesitueerd. Die liturgie is zeer gelijkend op wat we kennen uit Cyrillus van Jerusalem, Ambrosius en Augustinus. We vernemen er dat zowel kinderen als volwassenen werden gedoopt en onder deze laatsten ook „klinikoi", zwaar zieken: Chrysostomus evenwel gaat tegen het misbruik tekeer zich pas op het sterfbed te laten dopen. De katechumenen die zich bij het begin van de Vasten hebben laten inschrijven voor het doopsel, volgen de dagelijkse onderrichtingen in de kerk en krijgen er nog speciale: we konstateren dat het aantal van deze laatste geslonken is in vergelijking met vroeger: de reeks bedraagt er maar acht (slechts twee vóór het doopsel, één in de Paasnacht, vijf in de week na Pasen), terwijl Cyrillus van Jerusalem er 26 heeft en Theodorus van Mopsueste 16. Eigen aan Chrysostomus' katechesen is dat ze de „redditio symboli" niet vermelden noch de „consignatio" na het doopsel waarin men het huidige Vormsel ziet. Men verneemt er ook zeer weinig over de rituele handelingen na het doopsel. De onderrichtingen in de octaaf van Pasen die bij Cyrillus over de sakramenten handelen (*Mystagogische Katechesen*) zijn vooral moraliserend bij Chrysostomus en leggen de nadruk op het persoonlijk medewerken met de ontvangen genade.

R. Leys

Meister ECKHART, *Selected Treatises and Sermons,* translated from Latin and German with an Introduction and notes by James M. CLARK and John V. SKINNER. (*Classics of the Contemplative Life,* edited by Prof. Dr. J. M. Hussey), London, Faber & Faber, 1958, 13.5 x 21, 267 blz., geb. 21/—.

De uitgevers hebben hiermede voor Engels-lezenden een zeer goede inleiding in de persoonlijkheid en het werk van E. geschonken. De „introduction" geeft een bondig overzicht van de herontdekking van E's geschriften en de bereikte resultaten, en een korte ontleding van de vertaalde stukken uit E., zonder dieper in de vele problemen van zijn theologie in te dringen. Alles getuigt van een welwillend begrijpen van deze gemakkelijk voor ketter en duister schrijver uitgekreten mysticus. Het eerste deel der bloemlezing is geput uit de duitse geschriften: een paar minder bekende preken, *The Talks of Instruction* (= *Reden der Unterscheidung*), *Liber Benedictus* met bijbehorende preek, *On Detachment* (= *von der Abegescheidenheit*). Het deel gekozen uit de latijnse werken geeft een lange reeks preken (zeer ongelijk van lengte) en een paar fragmenten uit Schriftcommentaren (Ex. en S. Jan). Het is een grote verdienste volledige langere stukken opgenomen te hebben, en uit de beste tekstuitgaven geput te hebben. De vertaling is zeer begrijpend en getuigt van een uiterste zorg. Enkele steekproeven overtuigden ons hiervan, al kunnen we hier en daar een vraagteken plaatsen. Bv. *ein ledig gemut* is meer dan *a free mind* (p. 64). *Das bestu alles selber, und anders nichts zumal; es ist eygner will allein* betekent niet: *you are entirely to blame and not at all otherwise; it is only self-will* (p. 65). De niet gevonden Hieronymus-tekst is L. III in Mt., c. 19. Of: *allen dinen wercken... und... lassen* is te omslachtig weergegeven met: *all your works and all that you refrain from doing* (p. 67). *Luterliche* zegt meer dan *wholeheartedly* (p. 112); zo ook het zeer gebruikte *abegescheidenheit* meer dan *detachment* (passim). *Alle die geschrifte* is hier zeker algemeen te nemen en niet *the Scriptures* (p. 160). De noten zijn opzettelijk beperkt; toch hadden we vooral verklarende noten gewenst bij meerdere moeilijke stellingen.

A. Ampe

Ds. Dr. Heiko A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine, A Fourteenth Century Augustinian, A Study of his Theology in Its Historical Context*. Utrecht, Kemink & Zoon, 1958, 16 x 24, XI + 246 blz., ing. *f* 10.—.

Bradwardine was de opvolger van Robert Grosseteste in Merton College te Oxford. Later werd hij biechtvader van Edward III, en gedurende één maand slechts aartsbisschop van Canterbury, daar hij vroeg na zijn aanstelling overleed aan de gevolgen van de Black Death, in hetzelfde jaar als W. Ockham. Het theologisch werk van T. B. werd grotendeels bepaald door zijn strijd tegen diegenen die hij de „pelagiani moderni" noemde, de nominalisten van zijn tijd. Zijn voornaamste werk was: *De Causa Dei adversus Pelagium,* uitgegeven in 1618 door Savile te Londen.

Het is wel interessant dit proefschrift te vergelijken met een ander recent werk over deze auteur: Gordon LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, door onze collega P. Smulders besproken in *Bijdragen* 19 (1958) 319-320. Deze laatste studie is erg vlot en helder geschreven. P. Smulders heeft in een uiterst vriendelijke bespreking bescheiden de vraag gesteld of G. L. wel de ideeën van Bradwardine, en van de Laat-Scholastiek juist heeft begrepen. De besprekingen in de engelse tijdschriften waren eenvoudigweg vernietigend. Het is al erg lastig voor een protestantse auteur, die uiteraard weinig vertrouwd is met de scholastieke theologie, om de zin en de draagwijdte te begrijpen van een denken dat zo ver staat van het moderne denken. Dit wordt nog veel moeilijker voor de Laat-Scholastiek. Wij waren dan ook erg benieuwd, of dit doctoraal proefschrift beter was dan de vorige studie. Oberman schrijft niet zo duidelijk, en zijn betoog is tamelijk verward. Hij schrijft ook in een taal, die hij nog onvoldoende beheerst, en zijn engels is zelfs voor een engelsman niet altijd verstaanbaar, zoals een andere specialist van Bradwardine uit de angelsaksische wereld ons verzekerde. Daarbij komen tal van zetfouten in de latijnse citaten, en in het engels (dikwijls schrijft hij: he wills!), zodat men soms een zin moet laten staan voor wat ze eventueel „de potentia absoluta" zou kunnen betekenen.

Dit is erg jammer, want het werk is zeker heel wat beter dan het vorige. Oberman lijkt ons beter op de hoogte van de scholastieke terminologie, al vragen wij ons af of hij de filosofische draagwijdte altijd goed vatte. B.v. het feit dat de genade-habitus een causaliteit uitoefend op de „contritio", en dit „natura prius", wordt minder gelukkig vertaald door het woord: „pre-efficient causality". Hiervoor had hij nog veel meer te rade moeten gaan bij A. M. Landgraf en bij J. Auer dan bij Seeberg. Nochtans willen wij op deze leemten niet al te zeer ingaan. Want Oberman heeft zich een zeer grote inspanning getroost om werkelijk de „historical context" te achterhalen. Daarom lijken ons verscheidene besluiten ook zo interessant. Eerst heeft hij veel zorg besteed aan het vastleggen van de juiste chronologie en het dateren van verschillende werken van Bradwardine, zodat vele, tamelijk haastige conclusies met betrekking tot de onderlinge afhankelijkheid van werken en auteurs, zonder moeite werden uitgeschakeld. Verder heeft hij werkelijk Bradwardine willen lezen van uit zijn tijd, en is daar voor een deel in geslaagd. Ten slotte was hij uiterst voorzichtig in het aanvaarden van rechtstreekse invloeden van anderen op T.B., en van T.B. op zijn opvolgers. Er is vooral de algemeen verspreide opinie dat T.B. een verre voorloper is van de Reformatie. Oberman laat duidelijk zien dat er wel een invloed op Wicleff moet bestaan hebben, maar dat de verschillen even groot waren. Wellicht kan men een filiatie aanwijzen, waar men meer positieve bewijsgronden voor bezit: nl. de invloed van T. B. op Gregorius van Rimini, en door deze op Luther, en dan nog op een bepaald ogenblik van dezes controverse met Rome. In dezen laat hij zich leiden door een zeer wijs principe: „the history of dogma shows that the same group of ideas can reappear again and again, without the necessity of direct mutual dependence" (203). Wij denken dat daarom juist de studie van T. B. zo interessant is voor de geschiedenis van het dogma van de genade, omdat zij eens te meer bewijst hoe de westerse kultuur sinds Pelagius en Augustinus steeds blijft aarzelen tussen een optimistisch naturalisme en een supernaturalisme, dat dikwijls pessimistisch, maar juist bij T. B. eigenlijk gesloten bleef voor de boosheid van de zonde. Voor de rest is hij beslist augustinisch, en bevestigt hij de absolute primauteit van de genade op de primauteit van het handelen Gods in elke geschapen activiteit in een totaal theonome, niet daarom noodzakelijk heteronome metafysiek.

Welke zijn de meest interessante besluiten van H. A. Oberman? T. B. was geen determinist, maar hij streed zowel tegen het wetenschappelijk determinisme van de Averroisten als tegen het Pelagianisme van de Nominalisten. Hij was een eclecticus, sterk positief gericht, die de opinies van Thomas (gratia-habitus-causa-een soort praedeterminatio physica) verenigde met die van Scotus (Praedestinatio ad gloriam), en zelfs, als voor de Biecht, doctrines verdedigde van vóór de tijd van de Hoog-Scholastiek. Wegens sommige deterministische tendenzen, en vooral wegens het reactionaire van zijn theologie, liet hij geen school na, zoals na hem Gregorius van Rimini het zou doen.

P. Fransen

Myrrha LOT-BORODINE, *Nicolas Cabasilas, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle*, Paris, Editions de l'Orante, 1958, 14.5 x 23, 196 blz., ing.

Endre VON IVÁNKA, *Sakramentalmystik der Ostkirche, Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas*, übersetzt von Gerhard HOCH, herausgegeben und eingeleitet von E. v. I., Klosterneuburg-München 15, Volksliturgisches Apostolat, 1958, 13.5 x 21.5, 248 blz., geb.

De schrijfster van deze studie over Nikolaas Cabasilas stond zeer hoog aangeschreven in de kringen van de oecumenische beweging. Van Russische afkomst (zij is geboren te St. Petersburg), deed zij haar hogere studies te Parijs en huwde er prof. Ferd. Lot: zij

publiceerde aanvankelijk in hoofdzaak over de Franse middeleeuwse literatuur. Onder invloed van Berdjaev ging haar interesse naar de rijke traditie van haar orthodoxe geloof. Met haar studie, gepubliceerd in 1932, *„La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XIme siècle"*, trok zij de aandacht op zich van de katholieke Westerse theologen. Van dan af volgden veel artikels, enkele daarvan over de leer en de geschriften van Nikolaas Cabasilas. Het zijn deze essays die, herwerkt voor een publicatie in boekvorm, werden uitgegeven door de Editions de l'Orante. Na een inleiding, die de weinige biografische gegevens over Cabasilas samenbrengt, wordt in drie delen naar een synthese gezocht van de doctrine, die deze interessante Byzantijnse leek uit de veertiende eeuw te boek heeft gesteld. Als initiatie komt: L'entrée dans l'ordre sacral (13-60), een beschrijving van het (tweede) grote werk van Cabasilas: *De uitleg van de goddelijke Liturgie*. In een tweede gedeelte volgt de kenleer, genomen uit het voornaamste werk van de auteur: *Over het leven in Christus*. Van de drie initiatiesacramenten (doopsel, Myron en eucharistie) wordt de beschrijving en de theologische zin gegeven: het zijn de heilsgebaren van Christus, de Kyrios, die ons „in Hem" doen leven. Eindelijk beschrijft een derde deel onze medewerking (synergie) met de sacramentele genade in: La doctrine expérimentale de l'Amor Dei. Hoewel van katholieke zijde voorbehoud moet gemaakt worden voor bepaalde traditionele stellingen van de orthodoxe Kerk (epiklese, voortkomst van de Heilige Geest) is deze *theologia spiritualis* een rijke bron van vernieuwing voor het Westen. Opvallend is hier de synthese, als vanzelfsprekend gegroeid, tussen genadeleer, ascese en liturgie. Diep doordrongen van het charismatische leven van haar eigen Kerk, heeft de schrijfster haar eigen vroomheid als getuigenis nagelaten in een boek, dat pas na haar dood werd uitgegeven.

Als uitstekend werkinstrument bij de studie van de leer van Cabasilas, vermelden we de recente duitse vertaling van het belangrijkste werk van deze auteur: Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς. Onder de titel : *Sakramentalmystik der Ostkiche*, wordt ons een duitse vertaling aangeboden van de hand van Gerhard Hoch. In een korte inleiding schetst Dr. E. von Ivánka, hoogleraar te Graz, de concrete situatie van de auteur en zijn werk. Tevens geeft hij een filologische verantwoording van de gebruikte termen (pneumatisch, Kosmos, Pleroma, Typos). We vinden het gelukkig dat de uitgevers, in de lijn van de Byzantijnse traditie, het woord *Myron* hebben bewaard, daar het, wegens de ambivalentie van dit begrip in het Grieks, niet altijd ons Vormsel betekent (M. Lot-Borodine geeft zelfs de voorkeur in het Frans aan *Chrismation*). Voor een gelukkig treffen tussen de thomistische sacramentenleer en de Byzantijnse „Liturgie" is dit werk van deze grote lekentheoloog uit de veertiende eeuw niet zonder betekenis.

J. Vanneste

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Lexikon der Marienkunde, herausgegeben von K. ALGERMISSEN, L. BÖER, G. ENGLHARDT M. SCHMAUS, J. TYCIAK; Regensburg, Pustet; 3.-4. Lieferung, d'Astorga - Beweinung Christi, kol. 385-768, 18.5 x 27, DM 19.—.

Bij deze derde en vierde aflevering moge verwezen worden naar de goede kwaliteiten, die bij het verschijnen van de eerste en tweede aflevering reeds zijn gememoreerd. Overeenkomstig de aard van dit lexikon is vooral het positieve materiaal goed verzorgd. Bijzondere vermelding verdient de uiteenzetting bij de trefwoorden: Aszese, Aufklärung, Aufnahme, Barth, Bekenntnisse, Belgien, Benediktiner en St. Bernhard.

Tal van passende afbeeldingen verluchten de tekst. Gelukkig is meer dan in de eerste afleveringen met de buitenlandse publicaties rekening gehouden. Een enkel voorbehoud zou ik hierbij willen maken voor „Neerlandica, non satis cognita", zoals b.v. blijkt bij de woorden „Aufnahme" en „Ausstellungen".

P. Ploumen

Johannes BRINKTRINE, *Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung*. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1959, 16 x 24, 280 blz., geb. DM 18.50, voor theologiestudenten DM 15.50.

Men kent de theologie en de werkmethode van J. Brinktrine: uiterst „klassiek" gebouwd, thomistisch met een neiging naar een nominalistische systematiek, zeer bezorgd om de positieve informatie (bibliografie, terminologie, etymologie, oudere ketters en ketterijen, recente dekreten en uitspraken van Pausen en de romeinse Congregaties), blijft hij totaal ongevoelig voor enige vernieuwing in het theologisch denken, of zelfs tegenover een evolutie in de theologische situatie. De protestanten loochenen nog altijd „grossenteils" (76) de Godheid van Christus, wat hoogstens nog kan gezegd worden van de angel-saksische, of van de amerikaanse protestanten. Wat ons voor een schrijver van een handboek nog erger lijkt, is dat een hele groep van duitse theologen voor hem eenvoudig niet bestaan. Hij zal een russische atheïst citeren, als A. K. Gagarin, een japanse theoloog, als J. Motizuki, de

Koran, M. Buber en joodse theologen, maar bekende duitse theologen worden eenvoudig doodgezwegen. Dit kan niet anders dan vrijwillig gebeurd zijn! Dit lijkt ons een verraad aan de theologie. Hij heeft immers volledig het recht uit de vrije meningen die in de Kerk verdedigd worden, een opinie te kiezen en met de volste overtuiging te verdedigen. Maar als theoloog, moet hij getuigen van het geloof van de Kerk, zoals het *ook op dit ogenblik* binnen de ruimte van de Kerk wordt uitgedrukt. Het is b.v. onmogelijk een juiste kwalificatie te geven van een thesis, zo men dit vrijwillig niet doet. Het is een voorbeeld van de theologische onverdraagzaamheid, die men tegenwoordig in bepaalde franse en duitse kringen ontmoeten kan. Een dergelijke houding bedreigt tevens de wetenschappelijke objectiviteit, waar de S. zoveel aan gelegen is. Het is hem in alle geval ontsnapt, dat de woorden „saltem psychologice" *niet* zijn opgenomen in de officiële uitgave van de encycliek *Sempiternus Rex Christus* in de AAS 43 (1951) 638, terwijl deze wel te vinden zijn in de *Osservatore romano* van 13 september 1951 (105). — Deze ernstige kritieken doen niets af aan het feit, dat zijn handboek erg praktisch blijft als naslagwerk, wegens de overvloed aan detailinformatie, die men er in kan vinden.

P. Fransen

Henri RONDET S.J., *Notes sur la théologie du péché,* (*Théologie pastorale et spiritualité, Recherches et Synthèses,* I), Parijs, Lethielleux, 1957, 13 x 20, 160 blz., 600 Fr.frs.

De theologie van de zonde werd nog weinig bestudeerd. Nochtans er zijn problemen genoeg, zowel praktische van de kant van de gelovigen, die beginnen te twijfelen aan de al te simplistische bepalingen die men hen in de Catechismus en in de predikatie heeft voorgelegd, als speculatieve vanwege de psychologische, sociologische en theologische inzichten in het wezen van de mens. H. Rondet wil op al deze vragen geen antwoord geven, maar het antwoord voorbereiden door enkele suggestieve kanttekeningen. Hij verdeelt zijn werk in drie delen. Vooreerst herinnert hij de lezer uitvoerig aan de leer van het Oude Testament, de leer van Jezus, van Paulus en van Johannes. Hierop volgt een tweede deel over de ontwikkeling van de kerkelijke leer in de loop der tijden. Voor de Vaders, vooral Hermas, Origenes, Basilius en Augustinus verstrekt hij enkele belangrijke gegevens. Voor de Scholastiek stelt hij zich vooral tevreden met enkele suggesties, en voor de moderne tijden krijgen wij vooral een inzicht in de problemen die tegenwoordig gesteld worden. Het derde deel geeft een eerste schets voor een definitieve theologie van de zonde. Terecht ziet hij in de doodzonde het *analogatum princeps,* en tracht ook hierin verschillende analogische stadia te onderkennen volgens de universaliteit en de diepte van de zondige fundamentele optie. Wij denken dat men verder op de natuur van deze optie zou moeten doordenken. Met de dagelijkse zonde ervaart hij meer moeilijkheden. Hij suggereert, zich inspirerend op een principe van Kant, een weg om eventueel ook op dit punt tot een meer genuanceerd en verantwoord inzicht te komen, alhoewel hij niet zeker schijnt te zijn van de uitleg. De vraag heeft evenwel haar betekenis: wat bepaalt het wezen van een objectieve dagelijkse zonde: dus van uit de natuur van de daad zelf. Jammer genoeg spreekt hij niet over de erfzonde, die in dit verband zeker zou moeten vergeleken worden met de overige analoge vormen van persoonlijke zonden. Ook, al gaat hij eventjes op deze gedachte in, zou hij meer aandacht moeten besteden aan de staat van zonde, vergeleken bij de daad. Nuttig zou het ook zijn op pastoraal gebied een onderscheid te maken tussen de doodzonde, in zijn objectiviteit als zodanig door de Kerk bepaald, en de subjectieve zonde. De Kerk heeft immers van Christus, ook op dit gebied, een normerende taak gekregen, die daarom nog niet de eigen verantwoordelijkheid van het geweten opheft. Zoals gewoonlijk, vindt men bij Rondet, zowel in de voetnoten, als achteraan, een goede bibliografie, zodat ook op dat punt zijn boekje tot studie aanspoort.

P. Fransen

Joseph COMBLIN, *La résurrection de Jésus-Christ,* Essai, Préface de H. M. FÉRET O.P., Paris-Bruxelles, Editions universitaires, 1958, 14.5 x 20, 224 blz., ing. 75 B.frs.

In een hypermoderne tijd als de huidige vraagt de mens ook naar een scherpe en aangepaste perceptie van zijn geloofsgoed. De leer van Christus' Verrijzenis is ongetwijfeld de laatste decennia uit het vizier van de intellectuele belangstelling verdwenen, omdat zij te zeer is gaan thuis horen in een apologetisch traktaat, of omdat zij hier en daar bij de fundamentalia verzeild is geraakt. Op dogmatisch vlak werd de Verrijzenis haast niet meer behandeld in de Christologie waar zij normaal gesproken haar plaats heeft. Men heeft de Redemptio door een te exclusief benadrukken van de strijd tussen mens en wereld, tussen Christus en zonde, verkleind en verarmd, daar zodoende het heerlijk perspectief op de glorie, „de" verlossing, te loor was gegaan. De Verrijzenis is het heil bij uitstek. Deze twee termen moeten hun dogmatische rijkdom hernemen in het licht van de H. Schrift. Alle heil komt van God. Bij St. Jan staat gans het heilsgebeuren onder het motto van de komst van de Heer. Dit komen (avènement) is niet zozeer een *komen naar* de wereld als wel een *komen*

van God (pro-venir) en een *gaan naar* God (ad-venir). Bij dit tweede komen wordt de Heer met zijn koniklijke macht bekleed, en neemt aldus zijn definitieve functie van Verlosser op. Deze gebeurtenis is een totaal nieuwe schepping: de Verrijzenis van Christus, waaraan elke mens langs zijn persoonlijke heiligheid, langs de Kerk en langs Christus zelf op reële wijze deelneemt. Daaruit ontstaat de nieuwe gemeenschap. Vandaar dan het geloof in Christus' Verrijzenis als synoniem van geloof in Gods nieuwe schepping. Dit komen wordt dan verder als een „événement" d.i. een feit uit de menselijke geschiedenis geanalyseerd. In het Oud-Verbond werd het „heil" verwacht van de koning. Messiaans gezien werd Christus dan ook als koning voorspeld, en kreeg Hij zijn volwaardige investituur bij de Verrijzenis. Voor onze tijd is de „reddende koning" een niet meer begrepen formule, zodat wij koning moeten vervangen door „raison" of „sens" (176). Christus is de allerlaatste zin van onze redding: Hij is de zin van onze existentie.

Een vernieuwing aanbrengen in de theologische wetenschap is zeker geen gemakkelijke — laat staan een dankbare — taak. Wij hadden het werk graag wat serener gezien. Er is niet te ontkomen aan een zekere onvoldaanheid. Dit ligt enerzijds wel aan de aard van een essai zelf, maar anderzijds toch ook aan een zekere ambivalentie, die het boek, zij het dan op de achtergrond van het behandelde onderwerp, kenmerkt: een positief gewild opbouwen, én een verdrongen, maar daarom niet minder onbehaaglijke kritiek. Het is om deze reden dat wij graag met de auteur zelf instemmen dat „un essai de pensée catholique est toujours sujet à révision". En precies daarin ligt de grote verdienste van dit werk.

J. De Cock

Ph. DELHAYE et J. BOULANGÉ, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, III. *Espérance et vie chrétienne*, Tournai, Desclée et Co., 1958, 14.5 x 19.5, 317 blz., ing.

Régis BERNARD S.J., *L'espérance*, Le Puy-Paris, Mappus, 1957, 14 x 19, 199 blz., ing. 570 B.frs.

De hoop is een theologale deugd, die samen met het geloof en de liefde het christelijke leven bepaalt. Ph. Delhaye heeft een serie boeken gepland onder de titel *„Rencontre de Dieu et de l'homme"*, waarin dit probleem behandeld wordt voor priesters en ontwikkelde leken. Het eerste deel over de theologale deugden in het algemeen verscheen reeds in 1957. De andere delen zijn nog in voorbereiding. Dit deel over de hoop heeft hij samen met een oud-student van hem bewerkt. Men kan het boek nog het best op deze wijze typeren: het is fundamenteel uitgebouwd zoals een klassiek handboek van theologie, maar omgewerkt tot een normaal en vlot leesbare tekst. Zo de indeling van de stof, de problematiek en de strukturen van de meeste hoofdstukken voor een groot deel bepaald werden door de traditionele vormen van het theologisch onderricht, werden de tekst en ook de inhoud bewust gezuiverd van al te schoolse of technische uitdrukkingen, bepalingen en vraagstellingen. In dit genre vinden wij het een voorbeeld voor wat men zou kunnen opstellen ten bate van alle priesters, die hun theologische studies willen bijhouden zonder daarom gehinderd te worden door al te schoolse literatuur. Men krijgt dus achtereenvolgens een hoofdstuk over de bijbelse perspectieven en over de beste patrologische studies, speciaal bewerkt door J. Boulangé: niet zo origineel, maar werkelijk open, suggestief, religieus en theologisch verantwoord. Daarop volgt een zeer keurig verzorgd overzicht van de scholastieke problematiek, met een eigen kapittel, gewijd aan de leer van St. Thomas. Verder nog een korte, maar niet zo sprekende samenvatting van de leer van G. Marcel, waarbij de psychologie niet zuiver gescheiden wordt van de filosofie. Dit is altijd wel lastig bij een fenomenologie als die van Marcel. Ten slotte nog een belangrijk hoofdstuk over de religieuze ethiek van de hoop, o.i. op minder gelukkige wijze „casuïstiek" genaamd. Origineel en zeer wijs zijn de psychologische beschouwingen gewijd aan de telkens verschillende situatie, waarin wij de hoop moeten beleven: de leeftijden, als de jeugd of de lastige crisistijd van „le démon de midi", en de verschillende temperamenten. Een goede bibliografie, vooral Frans georiënteerd, besluit het hele werk.

R. Bernard gaat nog een stap verder in de vulgarisatie. Men merkt bij het lezen zeer duidelijk, dat hij de moderne problematiek rond de hoop steeds voor ogen houdt, en vooral zeer bezorgd blijft om de talrijke individualistische of formalistische misvattingen die de laatste eeuwen in het Westen de deugd van de hoop hebben verengd of zelfs misvormd. Hij schrijft echter eerder een boek voor geestelijke lectuur, waarbij de voornaamste rijkdom te vinden is in de zeer talrijke citaten van de Schrift, die in de tekst werden opgenomen en verwerkt. De voornaamste themata zijn de volgende: de hoop in het Oude Testament, de hoop, in zover deze zich hecht aan het Kruis en de Verrijzenis, en ten slotte de hoop als theologale deugd, in hare betrekkingen tot het geloof, de liefde, het christelijke handelen en het leven in de tijd. Dit alles wordt besloten door een kort hoofdstuk over het gebed, als normale uitdrukking van onze hoop.

P. Fransen

R. Grosche, *Et intra et extra, Theologische Aufsätze*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958, 17.5 x 23.5, 340 blz., DM 24.—.

Bij gelegenheid van de zeventigste verjaardag van prelaat Grosche, de bekende uitgever van „*Catholica*", hebben zijn vrienden de voornaamste theologische studies van Gr. in een band verzameld. Bij het doorlezen er van treedt ons de figuur van S. naar voren als een theoloog die in staat is, om in deze tijd het geloof zo te vertolken dat hij ook op gehoor mag rekenen bij de afgescheidenen. Het grootste deel van het hier bijeen gebrachte was reeds elders gepubliceerd. Naast artikelen over de geloofsleer (Eucharistie, Mariologie, Ecclesiologie) en over de oecumenische problemen (interessant is de studie over de dialectische theologie en het katholicisme, blz. 157 ss.) zijn er studies over bijbelkwesties, over het leven der Kerk vandaag en de plaats van de christen in de hedendaagse wereld. De grote verdienste van de auteur lijkt ons vooral gelegen te zijn in zijn talent, om op heldere wijze de stand van zaken in bepaalde omstreden kwesties uiteen te zetten. Hoewel de artikelen zich uitstrekken over een periode van dertig jaren, heeft het meeste ook nu nog waarde. Jammer dat men niet de studie van G. over Rijk Gods en Kerk (1938) heeft opgenomen. Uitgave en druk zijn voortreffelijk.

J. Mulders

Filosofie en theologie in deze tijd, Vernieuwingsstrevingen en kerkelijk leergezag, Verslagboek van het Zesde Vlaams-Nederlandse Lektorencongres gehouden in het theologicum te Alverna van 21 tot 24 juli 1957, Bijlage bij „Neerlandia Seraphica" 29 (1959), 15.5 x 24, 109 blz., niet in de handel maar alleen verkrijgbaar via Pater P. Windhorst, Graafseweg B 304, Alverna (Gld.) voor *f* 5.—.

Inhoud: Bertrand van Bilsen, Doctrinaire richtlijnen van de H. Stoel tijdens het pontificaat van paus Pius XII; Bertulf van Leeuwen, Theologische waardering van het gewone leergezag van de paus; Clementinus Schoonbrood, Wijsbegeerte en kerkelijke bepalingen; Isidoor Moris, Vernieuwingsstrevingen in de katolieke exegese en kerkelijk leergezag; Didacus Braun, Vernieuwingsstrevingen in de katholieke dogmatische theologie en kerkelijk leergezag; Adjutus Delille, Vernieuwingsstrevingen in de katholieke moraaltheologie en kerkelijk leergezag.

Yves M.-J. Congar, *Si vous êtes mes témoins, Trois conférences sur Laïcat, Eglise et Monde*, Paris, Editions du Cerf, 1959, 12 x 18.5, 127 blz., ing. 570 Fr.frs.

Drie voordrachten, die P. Congar in de Elzas of Duitsland voor leken heeft gehouden, worden hier in hun franse omwerking uitgegeven. In deze conferenties was hij niet zozeer bezorgd om technisch-theologische problemen, als om de authenticiteit van het christelijke leven van uit een diepere bezinning op het geloofsgoed. In de eerste voordracht gaat zijn aandacht vooral uit naar het probleem van de christelijke vrijheid in tegenstelling tot de vrijheidsopvatting uit de Franse Revolutie, het Marxisme en de Stoa. Deze vrijheid is voor alles een positieve rijkdom van liefde, ons gegeven door de H. Geest, en pas van uit deze volheid de ware gehoorzaamheid aan de Wet. In de twee volgende heeft hij meer de rol van de leken voor ogen in deze wereld en in de Kerk. Herhaaldelijk onderlijnt hij een gedachte, die tegenwoordig steeds meer veld wint als reactie tegenover een al te zeer apart gedachte laïcologie, dat men priesterschap en laïkaat essentieel *te samen moet denken* binnen de ruimte van de Kerk; wat hij noemt „le couple prêtre-laïque". Zijn immer nieuwsgierige en zoekende geest levert ons in deze bladzijden talrijke nieuwe wetenswaardigheden, frapperende citaten, persoonlijke ervaringen, die aan het betoog kleur en realiteit bijbrengen.

P. van Doornik

LITURGIE

C. Vagaggini O.S.B., *Il senso teologico della liturgia, Saggio di liturgia theologica generale*, Roma, Edizioni Paoline, 1957, 15 x 23, 760 blz., L. 2800.—.

De liturgische bezinning van onze dagen heeft dringend behoefte aan een theologische verdieping van het liturgisch gebeuren. Schr. biedt ons in dit werk een echte *Summa liturgica*. Als liturgist en dogmaticus heeft hij geprobeerd, een echte theologie van de liturgie samen te stellen, en we haasten ons te zeggen, dat hij daar in geslaagd is. Zijn boek is werkelijk een „visione sintetica unitaria" (744). In een eerste deel gaat Schr. uitvoerig in op het begrip liturgie, dat volgens hem als volgt kan worden beschreven: „La liturgia è il complesso dei segni sensibili di cose sacre, spirituali, invisibili, istituiti da Christo o dalla Chiesa, efficaci... di quello che significano e per i quali Dio..., per mezzo di Cristo capo e nella presenza dello Spirito Santo santifica la Chiesa, e la Chiesa nella presenza dello Spirito santo, unendosi a Cristo suo capo e sacerdote, per mezzo di Lui rende come corpo il suo culto a Dio (Padre per appropriazione)" (33; vgl. 399 onderaan; 744). Het tweede deel laat zien hoe zich in de liturgie de algemene wetten der heilseconomie — wet van de

objectiviteit, trinitaire structuur, het gemeenschappelijke — realiseren. Vervolgens beschouwt V. de verhouding tussen Bijbel en liturgie, in het vierde deel de kwestie geloof en liturgie, alwaar o.m. interessante beschouwingen over de eigen wijze waarop de liturgie het geloof bevordert: de liturgie is er op uit, direkt het geloofsaffect op te wekken, en niet primair om te onderwijzen. Andere onderwerpen die worden besproken: liturgie en geestelijk leven, liturgie en pastoraal, liturgiehervorming. Zoals uit dit al te summiere overzicht blijkt, een rijkdom aan inhoud. In zijn modus proponendi is Schr. uitvoerig, ja we hebben de indruk, tè wijdlopig. Allerlei dogmatische kwesties worden ab ovo behandeld. Het betoog moest hieronder lijden.

Enkele opmerkingen: de boven vermelde definitie der liturgie kan ons niet helemaal voldoen: de liturgie wordt tenslotte niets anders dan een „complesso di segni sensibili". Was het niet juist de bedoeling van Mediator Dei, het liturgiebegrip te verdiepen, en niet te beperken tot de uitwendige tekenen en riten ? Dat de liturgie zich tot God richt, en wel de Vader *per appropiationem*, wil er bij ons niet in. Schr. doet zelf allerlei moeite om te laten zien, hoe de liturgie zich in haar visie op de Triniteit bij de Bijbel aansluit. Wat de uitleg van het *in unitate Spiritus sancti* betreft, sluit V. zich aan bij de uitleg van Botte, en terecht, naar het ons voorkomt. In zijn uitleg van de objectviteit der liturgie benadrukt Schr. deze zozeer dat hij het object geheel buiten het subject plaatst. Een meer subjectivistisch denken zal zich door zijn uitleg allerminst overtuigd voelen. Bij het citeren van vreemde namen zijn er hier en daar wat slordigheden. Eén ding is een werkelijk gemis in dit overigens zo belangrijk werk: er ontbreekt een index van de geciteerde auteurs en behandelde onderwerpen. Theologen en liturgisten vinden hier een overvloed van gegevens.

J. Mulders

H. Chr. Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti*, Kassel, Stauda-Verlag, 1957, 17 x 24, 234 blz., DM 22.—.

Is Luther erin geslaagd de organische band tussen de *verba testamenti* en het geheel der eucharistische viering, die er een verdere uitbouw van is, te handhaven? Is hij in deze trouw gebleven aan Schrift en liturgische overlevering der oude Kerk? Wat valt in dit opzicht te zeggen van de liturgische scheppingen der Reformatie? Deze zeer belangrijke vragen worden in dit boek nauwkeurig onderzocht en beantwoord. In een eerste deel behandelt Schr. tekstvorm en inhoud der instellingswoorden (15-77). De tekst zoals ze in Luthers kleine katechismus staat, is vrij van alle latere toevoegingen, die niet in het N. Testament aanwezig zijn: dit niet zozeer vanwege een „formaler Biblizismus" (33) alswel vanuit de grondstelling dat alle kerkelijk handelen zijn oorsprong moet nemen uit het apostolische getuigenis dat ons in de Schrift is overgeleverd. Belangrijk is de constatering dat Luthers versie, in tegenstelling tot alle liturgieën van Oost en West, niet een gebed, maar een bericht is: waar bv. de romeinse canon zegt: *tibi* gratias agens, is bij Luther de directe rede tot God weggelaten, een onderscheid met verstrekkende gevolgen. Uitvoerig gaat Schr. in op de exegese van de instellingswoorden. Zijn conclusies vat hij kort aldus samen : de Eucharistie is actieve anamnese, niet slechts louter herinnering. Door het doen van de Kerk (terecht brengt Schr. naar voren dat in de liturgie de actio Christi tegelijk actio Ecclesiae is, 75) stelt Christus zijn eens opgedragen en eeuwig voortdurend offer (vgl. 56-57) tegenwoordig; de Eucharistie is reeds een tegenwoordigheid van het Rijk Gods, zodat het ontvangen ervan de hoogste deelname is aan Christus' rijkdom en een steeds weer actualiseren van de Kerk (76 s.). Het tweede deel onderzoekt de theologische achtergrond van Luthers liturgiehervormingen (80-124). Luther wilde resoluut terug naar de eerste „Mis" van Christus, naar het *ius divinum* van de liturgie. De instellingswoorden vormen zodoende in Luthers avondmaalsorde niet meer een eucharistia, in een groter geheel opgenomen, maar de hele liturgie concentreert zich op het reciteren der verba testamenti (Luther liet deze woorden op de evangelietoon zingen, 104) en de uitdeling van brood en wijn. Gevolg hiervan is dat het eigenlijke eucharistische gebed overbodig wordt en de deelname van het volk tot een minimum gereduceerd: „Die Armut der lutherischen Liturgien... hat also ihren Grund nicht in irgendeiner geschichtlichen Zufälligkeit, sondern in der dogmatischen Fassung und Abgrenzung des Begriffes „verba testamenti". Die Messe braucht keine „Entfaltung der verba testamenti" mehr zu sein, denn die verba testamenti sind zusammen mit der Spendung ja bereits die Messe" (102-103). Dit alles als gevolg van Luthers woord-theologie (93 ss.). Het derde en beslissende deel, *Die lutherische Liturgie als Entfaltung der verba testamenti?* (126-204), komt na een uitvoerige vergelijking en analyse van alle onderdelen der missa fidelium, zoals ze in Schrift, oude Kerk en vooral romeinse ritus en lutherse liturgie zijn gerealiseerd, tot volgende conclusies (205 ss.): door zijn isolering van de verba testamenti brengt Luther de ontwikkeling in de sacramentstheologie, die reeds in de vijfde eeuw begint — „man versucht nun, einen

Moment der Konsekration festzulegen" (145) — tot haar eindpunt, dit in tegenstelling tot Schrift en oude Kerk, die heel het dankgebed consecratorisch hebben opgevat. Daarom is de lutherse viering ineengeschrompeld: geen praefatio (Luther verstond deze als voorwoord), practisch geen anamnese en slotdoxologie, geen epiklese: „Das „dankte" des Stiftungsberichtes findet kaum mehr eine angemessene Entfaltung in dem tatsächlichen Danken der Gemeinde über den Gaben, und die Frage muss gestellt werden, ob die lutherische Abendmahlsfeier („Die Eucharistie ist nicht mehr ein ‚Abendmahl', . . . Das sollte auch im kirchlichen Sprachgebrauch endlich berücksichtigt werden", 66) eigentlich noch ‚Eucharistie' ist" (206). Daar hangt mee samen dat in de lutherse liturgie de ‚Belehrung' heel sterk naar voren treedt, zodat „die Eucharistie bei Luther in Gefahr ist, ihren wesensgemässen Gebetscharakter einzubüssen" (ib.). Door zijn van de hele traditie afwijkende behandeling van het *Pater* met de vredeskus, die hij als zondenbelijdenis en absolutie verstond, verloren beide elementen hun eucharistische functie: de eenheid der gelovigen komt niet tot uitdrukking: „Dem Individualismus, der alles echte kirchliche und geistliche Leben gefährdet, werden damit die Pforten geöffnet" (207). Ten gunste van Luther wordt het volgende opgemerkt: de Reformatie heeft preek en sacrament weer nauw bijeengebracht, hetgeen tot een juister verstaan van het sacrament heeft geleid; grote verdienste van Luther was het, de volkszang te hebben bevorderd; de offertheorie en -praktijk der Middeleeuwen heeft hij definitief overwonnen. Schr. ziet het tenslotte als opdracht van de Kerk, steeds meer een ware ‚Entfaltung' der verba testamenti te realiseren (209). In een aanhangsel worden de voornaamste avondmaalformulieren van Luther en zijn eerste volgelingen gegeven (210 ss.). — Uit dit al te korte overzicht blijkt dat dit boek grote betekenis heeft in de huidige discussies over de Eucharistie.

Enkele opmerkingen. Op blz. 12 zegt Schr. dat bij de beoordeling zowel van de lutherse alsmede de voorreformatorische liturgie de inhoud van het apostolisch getuigenis ‚Richter' is. De vraag die hier rijst, is: wat is het criterium voor de beoordeling van die inhoud? Zijn de woorden van Jezus „in dem eben nur in der neutestamentlichen Gestalt der Botschaft und nicht anders überlieferten apostolischen Kerygma" overgeleverd, dán zouden we hierbij willen aantekenen, dat deze woorden als *geschreven* noodzakelijk de concrete, door de Geest in de Kerk bewerkte *beleving* als complementair uitleggingsprinciep vragen. Schr. verwijt Luther dat hij door de isolering der instellingswoorden de uiterste consequenties heeft getrokken van een opvatting, die al in de vijfde eeuw bij Cyrillus van Jerusalem zich uitspreekt, een opvatting die het consecratie-moment wil localiseren. In het Oosten was dit moment de epiklese, in het Westen de woorden van Christus. Cyrillus laat weliswaar in zijn beschrijving van de Mis de instellingswoorden weg, maar dit is niet voldoende om te zeggen dat hij ze niet zou hebben gekend als onderdeel van het eucharistische dankgebed; Schr. zegt zelf dat de verba wel in geen enkele liturgie hebben ontbroken (142). Anderzijds richt de epiklese zich bij Cyrillus zowel tot de H. Geest (Cat. 21, 3; 23, 7) als tot de hele Drieëenheid (Cath. 19, 7). Zouden we de zaak niet het best zo kunnen benaderen: het ene grote dankgebed is consecratorisch, maar volgens de aard der verschillende delen. Als actieve anamnese van Christus' handelen geschiedt de eucharistische viering èn onder herhaling van wat Christus deed en zei, èn onder gebed van de Kerk. De consecratie moet dus aan beide elementen worden toegeschreven: niet exclusief aan de verba testamenti, want de verba worden pas actio Ecclesiae inzoverre ze in het gebed van de Kerk zijn ingebouwd; ook niet exclusief aan de smeking der Kerk, want het is een afsmeking over deze actieve anamnese der Kerk. In het ‚hoc' van 1 Cor 11, 24 zijn, naar het ons voorkomt, de verba mede ingesloten. Dix heeft terecht opgemerkt (*The shape of the liturgy*, 1946[2], 55 s.), dat het hier niet zozeer een ritueel voorschrift betreft: de nadruk ligt vooral op de nieuwe inhoud van deze bij de Joden zo gebruikelijke ritus. Het nu vrij algemeen aan Ambrosius toegeschreven *De Sacramentis* wordt door Schr. als pseudo-ambrosiaans gezien (21, 27). — Wij willen niet eindigen voordat we nog eens de grote waarde van dit boek onderstrepen.

J. Mulders

J. A. Jungmann S.J., *De eredienst van de katholieke Kerk*, uit het Duits vertaald door Gerl. Laudy O.Praem., Roermond, Romen en Zonen, [2]1959, XI + 403 blz., ing. *f* 11.50, geb. *f* 12.90.

Dat van de nederlandse vertaling van Jungmanns bekende boek al een tweede druk verschijnt, valt niet te verwonderen. Deze korte samenvatting der liturgie is door een meesterhand geschreven. We verwijzen naar hetgeen we bij het verschijnen der duitse uitgave hebben geschreven (zie *Bijdr.* 17, 1956, 447). Deze tweede druk betekent tegenover de eerste een belangrijke vooruitgang: men heeft achteraan een bibliografie toegevoegd, waarin men over de verschillende, door Jungmann behandelde onderwerpen nadere bibliografische informatie vindt. Ook het register werd uitgebreid.

J. Mulders

Gerhard PODHRADSKY, *Das Wort vom Neuen Leben, Stimmen der Väter zum Kirchenjahr,* Geleitwort von Prof. Dr. J. A. JUNGMANN, Wien, Herder, 1959, 13 x 20, 132 blz., 10 platen, waarvan 4 in vierkleurendruk, geb. S 55, DM/Zw.frs. 9.80.

G. Podhradsky heeft zich bij het opstellen van deze bloemlezing uit de Vaders laten inspireren door een der voornaamste motieven van de huidige Liturgische Hernieuwing: de verdieping en de verrijking van het geloof door een bezinning op de plaats van het woord Gods binnen de Liturgie. S. heeft zijn aandacht gewijd aan de grote Christusfeesten: Kerstmis, Driekoningen, Pasen en Pinksteren, en de grote mysteries en ceremonies die deze feesten voorbereiden of er speciaal bijhoren, zoals resp. de Advent en de Vasten, en de themata rond het Doopsel: levende bron, levend water en licht. De teksten zijn met smaak gekozen. De waarde van deze kleine maar verzorgde uitgave, wordt ten zeerste verhoogd door elf prenten, waarvan verscheidene in kleur, waarbij zeer schone miniaturen, fresco's en ikonen (ook één foto van een motief op een sarkofaag) worden weergegeven.

P. van Doornik

Spiritualité Pascale, (*Cahiers de la Pierre-qui-vire,* 9), Paris, Desclée De Brouwer, 1957, 14 x 19, 288 blz.

Na twee inleidende hoofdstukken over het ascetisch karakter der Liturgie, wordt de betekenis van het Paasgeheim, zoals dit zich in de goddelijke eredienst vanaf Septuagesima tot 's Heren Hemelvaart voordoet, ter bezinning aangeboden. Het hoofdaccent valt op het eerste en tweede deel: *Préparation* en *Célébration pascale,* waarin achtereenvolgens de vastentijd en de goede week naar voren komen. Het gaat de auteur(s?) niet zozeer om de historische groei of de technische snufjes, doch aan de hand van de Heilige Schrift trachten zij het geheel der plechtigheden voor ons verstaanbaar en mediteerbaar te maken. Zo zal dit boek zeker kunnen bijdragen tot een beter „smaken" der Paasgeheimen. Vreemd is daarbij wel, dat Pinksteren nauwelijks genoemd wordt, terwijl toch de uitstorting van de Heilige Geest de bezegeling is van het Paasgebeuren. — Enige praktische aanhangsels besluiten dit boek, waarbij o.a. een schone meditatie van Karl Rahner over het lijden.

A. Heymans

PROTESTANTICA

G. MIEGGE, *L'évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann,* (*Bibliothèque théologique*), traduit de l'italien par Hélène NAEF, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 16 x 23.5, 130 blz., 7.50 Zw.frs.

Schr., professor aan de faculteit voor protestantse theologie aan de universiteit van Rome, geeft in dit werk een uiterst nauwkeurige schets van Bultmann's theologie. Na eerst de grondthese van Bultmann te hebben samengevat, behandelt M. drie hoofdpunten: Bultmann als exegeet, existentialisme en theologie, tenslotte de samenhang tussen mythe, religie en filosofie. Langs de weg der Formgeschichte is Bultmann tot de ontdekking gekomen, dat het kerygma in een mythische vorm is overgeleverd. Hoewel er grote affiniteit bestaat tussen het existentialistisch denken en Bultmann's theologie, laat M. duidelijk het verschil tussen beiden zien (blz. 70 ss.): Bultmann's eigenlijke instelling is religieus en op het transcendente gericht, waar „l'orientation est généralement immanentiste" (70). Belangrijk lijkt ons de opmerking (72) dat vanwege het niet-religieuse karakter van het existentialisme dit laatste geen categorieën bezit om de Godsverhouding uit te drukken: maar is dan een existentiële interpretatie, zoals Bultmann wil, niet een onmogelijkheid? Het mythe-begrip van Bultmann is onduidelijk, en schijnt in strijd met de gegevens van het N.Testament, dat zich op meerdere plaatsen van de mythen distantieert. Schr. zegt samenvattend: „On finit par avoir l'impression que Bultmann démythise les textes du Nouveau Testament, non pas en éliminant les mythes, mais en faisant voir que ces mythes n'en sont pas, et qu'au fond, ils n'en ont jamais été" (105). De entmythologisering steunt niet zozeer op het N. Testament alswel op de vooronderstellingen van de school der godsdienstgeschiedenis, welker invloeden Bultmann in zijn jeugd heeft ondergaan. Bultmann reduceert zodoende de christologie via de soteriologie tot een anthropologie. „Si le *significat* de l'interprétation existentiale ne se rapporte pas à l'*est* de l'événement salutaire, que devient cette interprétation?" (113). Een appendix (119 ss.) vermeldt de voornaamste katholieke critici. Schr. sluit zich „en substance" (124) bij Malevez aan.

J. Mulders

Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum, La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry,* (*Bibliothèque théologique*), traduction française de Jean CARRÈRE, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 16 x 23, 159 blz., ing. 8.50 Zw.frs.

Dit werk kenmerkt de grote kentering van Barth naar de *Kirchliche Dogmatik*, waarvan eveneens de vertaling in het frans verschijnt. *Anselms Beweis der Existenz Gottes* is een van de weinige werken van Barth, welke het nooit tot een herdruk hebben gebracht, hoewel de schrijver nog in 1948 verklaarde dit werk met de grootste liefde te hebben geschreven. De vertaling — zonder toevoegingen — is geheel verantwoord, omdat het een program betekent voor zijn latere dogmatische werken.

W. Boelens

Eduard THURNEYSEN, *Doctrine de la cure d'âme*, (*Bibliothèque théologique*), traduit de l'allemand par Georges CASALIS, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 16 x 23, 259 blz., ing. 14.— Zw.frs.

De schrijver is Barth — van zijn jeugd af — als vriend en geestverwant steeds trouw gebleven. In *Die Lehre von der Seelsorge* (1946) vindt men dan ook de barthiaanse principen consequent voor de zielzorg toegepast in spiritualistische en actualistische zin, met toespitsing van anti-katholieke kritiek.

W. Boelens

Eric W. HEATON, *Commentary on the Sunday Lessons, New Lectionary, Year One*, London, Longmans, Green and Co, 1959, 12 x 17.5, XVI + 604 blz., geb. 25/—.

De anglikaanse Kerkgemeenschap heeft ten titel van experiment een nieuw „Lectionary" voorgelegd voor liturgisch gebruik in Mattines en Evensong. Wanneer de eerste zondag van de Advent valt in een jaar met een even getal, dan gebruikt men „Year One"; in het andere geval „Year Two". Dit Lectionary werd ondertussen nog verbeterd, en het is op deze verbeterde Kerkorde dat E. W. H. zijn kommentaar heeft opgesteld. Bij elke liturgische morgen- of avonddienst worden twee lezingen aangegeven uit het Oude of het Nieuwe Testament. Dit voor elke zondag van het jaar, verdeeld in Advent-Drievuldigheid en de tijd na de Drievuldigheidszondag, en tevens ook voor enkele „Holy Days", die in de A. K. erkend worden. De bedoeling is dus de predikant te helpen om zijn sermoen vooral af te stemmen op de lezing uit de Schrift. E. W. H., kanselier en kanunnik van Salisbury Cathedral, schoonzoon ook van Dr. C. H. Dodd, heeft deze korte kommentaren opgesteld. Het zijn geen preken, noch schema's voor preken. Maar de predikant, die niet altijd de tijd noch de mogelijkheid heeft om verschillende kommentaren erop na te zien, krijgt hier in vier à vijf blz. een overzicht over de hoofdidee van de liturgische Schriftuurtekst, zijn struktuur, waar het kan zijn betrekking met de tweede voorgelezen tekst uit de Schrift. Niet veel verwijzingen, enkele citaten, maar heldere, bevattelijke en gedrongen samenvatting en uitleg.

P. van Doornik

Jaroslav PELIKAN, *Human Culture and the Holy, Essays on the True, The Good and the Beautiful, London*, SCM Press, 1959, 14 x 22.5, X + 172 blz., geb. 15/—.

Dr. J. P. is lutheraan en professor in historische theologie aan de Federal Theological Faculty van de universiteit te Chicago. Dit werk verscheen voor het eerst in Philadelphia in 1955 met de meer sprekende titel *„Fools for Christ"*. Deze verzameling van essay's is een luthers protest tegen de eigenmachtigheid van een zuiver-menselijke cultuur tegenover de majesteit van het Heilige, en dat in de naam van de „dwaasheid" van het Kruis. Deze cultuur immers waagt zich voortdurend aan een identificatie tussen het Heilige en zichzelf, onder de drie klassieke vormen van het Ware, het Goede en het Schone. Onevenwichtige en verscheurde (fools), maar tevens oprechte naturen hebben deze gelijkschakeling met hevigheid aangevallen: Kierkegaard het intellectualisme, Dostojewsky het moralisme en Nietzsche het estheticisme in de religie. Diep gelovige christenen, „fools for Christ", hebben de juiste proportie hersteld: Paulus vond de Waarheid, Luther de werkelijke Moraal, en J. S. Bach het Schone in en door en vanuit hun levend geloof. — De studies over Luther, Nietzsche en Bach leken ons de beste; die over Paulus en vooral Kierkegaard de zwakste. Uitvoerig bekend met de duitse literatuur heeft S. soms zeer originele en genuanceerde inzichten. Op andere ogenblikken staan wij voor ontstellende kortsluitingen en primaire simplificaties, die alleen uit te leggen zijn vanuit een zeker sektarisme, eigen aan veel lutheranen in de States, en vooral aan de nog jonge cultuur, waarin hij leeft. Dit belet hem niet, ook tegenover bepaalde vormen van het Protestantisme, zich uiterst kritisch te uiten, met een voor amerikanen verrassende oprechtheid.

P. Fransen

WIJSBEGEERTE

Wilhelm NESTLE, *Griechische Geistesgeschichte*, 2., durchgesch. Aufl., Stuttgart, Alfred Kroner, 1956, 12 x18, VII + 555 blz., DM 13.50.

In 1940 publiceerde de bekende graecus W. Nestle zijn befaamde werk: *„Vom Mythos zum Logos"*, waarin hij de geschiedenis van het griekse denken ziet als een proces van

„entmythologiseren", als een nederlaag van de mythe in haar strijd tegen de logos. In 1944 werd ditzelfde thema verder uitgewerkt tot een geschiedenis van het griekse (romeinse) denken, van de aanvang tot aan 200 na Chr., waarbij een grotere stof op meer beknopte, zij het uiteraard degelijke en heldere wijze, werd weergegeven. Dat nu reeds een tweede druk verscheen bewijst wel de bruikbaarheid van het werk. Daarmee is echter o.i. nog niet de houdbaarheid van Nestles apriori, de rationalistische overwinning van de mythe door de rede aangetoond. Bij deze mythe wordt hier tevens het christendom ingesloten, zoals uit de conclusie blijkt (vgl. 527 vlgg.). In dit verband is het wellicht veelbetekenend, dat de literatuurlijst wat verouderd aandoet en belangrijke lacunes vertoont.

J. H. Nota

Paul FRIEDLÄNDER, *Platon*, II, *Die platonischen Schriften, Erste Periode*, 2. erw. und verb. Aufl., Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1957, 16 x 23, 335 blz., Ganzleinen DM 32.—.

Het eerste deel der nieuwe uitgave van Friedländers „Platon" hebben wij reeds besproken in dit tijdschrift (*Bijdragen* 16, 1959, 224). Het vroegere tweede deel is nu onderverdeeld in Bd. II, die de geschriften van Platoons eerste periode omvat en Bd. III, die de overige werken behandelt. Dit tweede gedeelte verdeelt de geschriften in vier groepen: Der Protagoras und die Hauptgruppe der aporetischen Definitionsdialoge: Arete Philia Kalon; Umkreis kleiner Frühdialoge: Philosoph Sophist Dichter: Selbstdarstellung und Verkleidungen der Philosophen; Der Logos kommt zum Stehen. De inhoud der werken wordt uitvoerig weergegeven. Goede notities verhogen de bruikbaarheid van dit degelijke werk, maar ook bij de weergave der dialogen mist men het diepere inzicht, een gemis waarop wij bij de bespreking van het eerste deel reeds doelden en dat men van elders zal moeten aanvullen.

J. H. Nota

ARISTOTELES, *Ueber den Himmel, Vom Werden und Vergehen*. (Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen, und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul GOHLKE. IV/2). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1958, 12 x 20, 288 blz., ing. DM 12.80, geb. DM 15.50.

Deze vertaling van *„De Caelo"* en *„De Generatione et Corruptione"* vertoont dezelfde goede kwaliteiten als de reeds talrijke andere vertalingen van de werken van Aristoteles die de auteur verzorgd heeft. Een enkele keer is hem een onachtzaamheid overkomen zoals b.v. in *De Gen. et Cor.* I. 1. 316 b 11/12, waar de wel is waar korte maar voor de tekst belangrijke zin: „πάντῃ ἄρα διῃρῆται δυνάμει" niet in de vertaling is opgenomen. In de inleiding zet de vertaler zijn visie op het ontstaan van deze twee werken, in de vorm waarin ze thans bestaan, uiteen, die dan vervolgens aan de hand van de tekst in de aantekeningen nader wordt toegelicht. Hij is van oordeel dat Aristoteles ze in later tijd door veranderingen en omstellingen van stukken uit vroegere werken heeft samengesteld. Daarvoor is het noodzakelijk te bepalen welke gedeeltes bij deze hergroepering als latere toevoegsels moeten worden beschouwd. Als vrijwel enige criteria voor dit onderzoek gebruikt hij de act- en potentieleer alsook de leer van de onbewogen Beweger die volgens hem een late vondst van Aristoteles zou zijn geweest, hetgeen door anderen, althans wat de act- en potentieleer betreft, o.i. op goede gronden niet wordt aanvaard. Uiteraard moet de schrijver daarbij ook van het argumentum ex silentio een frequent gebruik maken, wat altijd een vrij riskante onderneming blijft. Een verder bezwaar tegen een zo verregaande reconstructie als schrijver voorstaat, is dat Aristoteles wel erg op een onhandige versteller gaat lijken die van zijn vroegere werken een soort lappendeken samenstelt.

Huffer

ARISTOTELES, *Poetik*. (Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehungsgeschichte erläutert von Dr. Paul GOHLKE). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1959, 12 x 20, 118 blz., ing. DM 5.80.

Een nieuwe vertaling, met kommentaar, van Aristoteles' leer over de dichtkunst. Zij was nodig, aangezien vroegere vertalingen op vele plaatsen verbetering behoefden. Immers de oorspronkelijke tekst is zeer gebrekkig tot ons gekomen en de herstellingen die men in vertalingen aanbracht, waren niet steeds gelukkig. Op scherpzinnige wijze heeft Paul Gohlke getracht om de eigen tekst van Aristoteles zoveel mogelijk te benaderen. Het loont de moeite om van deze nieuwe vertaling kennis te nemen, omdat Aristoteles zoals in zijn andere werken zo ook hier zich toont als de scherpe denker en de onovertroffen analyseerder; hij geeft nieuwe filosofische inzichten in de aard der dichtkunst en rechtvaardigt haar vanuit wijsgerig standpunt.

L. Steins Bisschop

Schelling, *Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, 1927, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter,2. Auflage, I. Band, *Jugendschriften, 1793-1798,* mit einer Nachbildung des Gemäldes von Carl Begas, en II. Band, *Schriften zur Naturphilosophie, 1799-1801,* München, C. H. Beck, 1958, 14.5 x 22.5, XXII + 723 en X + 737 blz., ing. DM 44.—, geb. DM 48.—. Alleen de *Ergänzungsbände* van 1954-1956 kan men apart kopen.

Hebben de goed geïnspireerde kringen, die in 1954, bij de honderdste verjaring van zijn afsterven, Schelling piëteitvol wilden herdenken, durven voorzien dat hun opzet een zo felle opflakkering, we mogen wel zeggen, een zo diepgaande vernieuwing in de Schelling-interpretatie zou teweegbrengen? Voorzeker was de belangstelling voor deze veelzijdige zoeker ook te voren reeds gaandeweg weer toegenomen. Onder het impuls b.v. van Paul Tillich, wellicht ook wel door de suggesties van Martin Heidegger, maar vooral door de kundige ijver van Manfred Schröter, die vanaf 1927 het volledig werk van Schelling opnieuw uitgaf, werd het bestuderen van afzonderlijke delen of aspecten, van Schellings natuur-, kunst-, geschiedenis- of godsdienstfilosofie, langzamerhand weer ondergeschikt en onderworpen aan een vernieuwd onderzoek naar de geheelheid van Schellings wezenlijke oorspronkelijkheid. Er werd daardoor reeds flink geschud aan de al te gemakkelijke voorstelling van Kroner, die zowel in Fichte als in Schelling slechts de treden zag van een ladder, die ten slotte eerst door Hegel werd beklommen. Men begon vooral weer aandacht op te brengen voor de twintig jaren arbeid, welke Schelling na de dood van Hegel nog geleverd had. En vanuit het inzicht, dat men daarin vond, begon men zich nu, zoals Paul Tillich dat sinds 1910 reeds deed, als met een andere sleutel een nieuwe toegang te verschaffen tot de lange daaraan voorafgaande ontwikkeling. Daardoor werd eveneens de theorie over de telkens weer verschillende systemen van de zogenaamde Proteus van het duitse idealisme duchtig aan het wankelen gebracht. De eenheidsvisie won voortdurend veld. Zo publiceerde Horst Fuhrmans, die in deze discussie een vooruitgeschoven positie zou innemen, zijn studie over Schellings laatste periode reeds in 1940. Het terrein lag ongetwijfeld niet meer braak.

Ondanks alles wat er aan voorafging, valt het ons inziens echter niet te loochenen dat toch pas het jaar 1954 als het echte vertrekpunt moet beschouwd worden van het verrassend Schelling-renouveau, dat thans nog allerwegen waar te nemen is. Door zeer verschillende bekommeringen gedreven, ontmoeten existentie- en subjectiviteitsfilosofen, protestantse en katholieke theologen elkaar in hun gelijktijdige belangstelling voor Schelling. Allen is het fundamenteel om Schellings wezenlijkste „Anliegen" te doen. Hun interpretaties verschillen volgens hun standpunten en methodes. Maar ieder draagt er op zijn wijze toe bij dat Schelling allerwegen opnieuw wordt ondervraagd. Het gaat hier bovendien om wat ook nog op onze dagen, of zeggen we meteen, precies op onze dagen meer dan ooit, de kern van ieders filosofisch zoeken schijnt te wezen, de vraag naar de verhouding tussen filosofie en godsdienst, meer speciaal tussen filosofie en christendom. Volgens sommigen nu vindt deze vraag in Schellings leer een zeer onmiddellijk antwoord, mits men slechts het theologisch-historisch perspectief in acht neemt, van waaruit die leer alleen afdoende zou begrepen kunnen worden. Anderen houden dankbaar rekening met het historisch bepaalde, theologische en culturele milieu, waaruit men Schellings denken zeker niet mag lostrekken, maar tasten deze leer meer naar haar intrinsieke filosofische methode af. Hun meer genuanceerde studie van Schellings problematisch theïsme opent vernieuwende perspectieven op het eeuwenoude probleem van het filosofisch theïsme überhaupt. En waar het hier dan steeds om Schelling blijft te doen, groeit deze discussie uit tot een hoogstaand en zeer boeiend gesprek over het wezen en de mogelijkheden van de idealistische filosofie in het bijzonder. Hierbij wordt steeds met groter nadruk, ofschoon wel op verschillende manieren, de eigen aard van Schellings idealisme tegen dat van Hegel opgeworpen. De mogelijkheid vooral om uit Schellings real-idealisme en positieve filosofie met een innerlijke consequentie het latere existentialisme te zien openbarsten, verleent in laatste instantie aan dit Schelling-renouveau een brandend actueel karakter.

De nu snel op elkaar reagerende studies over Schelling wekken dan ook duidelijk ten allen kante het verlangen om met de auteur zelf in aanraking te komen. Het meest tastbare bewijs hiervan is wel dat Schröters uitgave van Schellings volledige werken uitgeput geraakte en men in 1958 met het herdrukken ervan is begonnen. Daar het hier een fotomechanische, onveranderde tweede oplage geldt van de alom bekende Münchner Jubiläumsdruck, is een uitdrukkelijke bespreking zeker overbodig. Onze elementaire plicht van dankbaarheid was het echter, al zij het dan slechts kort, te wijzen op de diepere gronden van de vernieuwde belangstelling voor Schelling. De herdruk van zijn werken treedt deze belangstelling op een uiterst fraaie wijze tegemoet. Er weze slechts kort aan herinnerd dat *Fried-*

rich Wilhelm Joseph Schellings Sämtliche Werke voor het eerst werden uitgegeven door zijn zoon, Karl Friedrich August, in de jaren 1856-61, dus vrij onmiddellijk na Schellings dood (1854). Deze Originalausgabe bestond uit veertien banden, gerangschikt in twee afdelingen: I, 1-10; II, 1-4. Manfred Schröter foto-copieerde deze grondtekst, maar rangschikte hem enigszins anders. Dit wil zeggen dat hij streng de chronologische orde respecteerde, waarin de werken geschreven werden, maar ze meer systematisch in zes grote perioden indeelde. Hij bundelde daarom de systematisch belangrijkste geschriften, onder een bepaalde benaming, in zes Hauptbände (I-VI), van telkens 750 tot 800 bladzijden. De volgens Schröter systematisch minder belangrijke geschriften werden verwezen naar zes Ergänzungsbände (1-6), die telkens op min of meer directe wijze aansluiten bij de in de respectieve Hauptband weergegeven werken. Op het einde van 1958 verschenen reeds in herdruk de eerste twee Hauptbände. De twee volgende verschijnen in het voorjaar 1959, de laatste twee tegen het einde van dit jaar. Ergänzungsbände 1, 2 en 6 zijn nog afzonderlijk te verkrijgen. De anderen zijn in voorbereiding.

We blijven er ons, naar Schröters eigen woorden, zeer goed van bewust dat we hier nog steeds niet te doen hebben met een volledig critische uitgave van Schellings nalatenschap. Een deel hiervan werd overigens door de oorlog vernietigd. Intussen kunnen we ons alleen maar verheugen over deze „möglichst vollständige Handausgabe der Schellingschen Werke für den Allgemeingebrauch". Op details willen we liever ingaan bij het verschijnen van de volgende delen. We wilden hier voor alles onze onbeperkte waardering uitspreken voor dit lofwaardig initiatief, voor de schitterende wijze, waarop ons Schellings werken opnieuw worden aangeboden.

L. Van Bladel

Hans MEYER, *Systematische Philosophie*, II, *Grundprobleme der Metaphysik*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1958, 16 x 24, 503 blz., geb. DM 28.—, gen. DM 24.—.

De eerste Band van de *Systematische Philosophie* was gewijd aan de methodologie, de logica en de kennisleer. Deze tweede Band bevat grondig en degelijk uitgewerkt een ontologie, de metafysiek van het lichamelijke en van de materie, de filosofie van het biologische en van de mens, en tenslotte een theodicea. Heel het werk getuigt van een rijke belezenheid en een verregaande vertrouwdheid zowel met de gangbare filosofische problemen van zeer verscheiden aard als met de auteurs, die deze problemen onderzocht hebben. Het standpunt van de schrijver is overal bij voorkeur Thomistisch of Aristotelisch, zonder daarom a priori afwijzend te staan tegenover positieve aanwinsten en verrijkingen uit andere denksystemen of uit de wetenschappen. Ieder van de hoofdstukken is voorzien van een rijke, ofschoon eerder Duits geïnspireerde, bibliografie. Als derde Band wordt aangekondigd een Ethiek en een Staatsfilosofie.

M. De Tollenaere

J. M. BOCHEŃSKI, *Formale Logik*. Mit 4 Tafelbeilagen. (Sammlung „*Orbis Academicus*"), Freiburg-München, Karl Alber Verlag, 1959, 14.5 x 23, XVI + 640 blz., geb. DM 44.—.

Men moet teruggaan tot het midden van de vorige eeuw om een gedetailleerde geschiedenis van de hele Westerse logica terug te vinden. De *Geschichte der Logik* van C. PRANTL (verschenen in 1855-1870) was echter niet meer te gebruiken, niet alleen omdat ze verscheen vóór de heropbloei van de logica die we nu kennen, maar ook omdat de keuze van de gecommentarieerde teksten dikwijls steunt op onbegrip en omdat het commentaar een weinig objectieve weergave is van de feiten. Aan de ongehoorde werkkracht van P. Bocheński en aan zijn uitgebreide relaties met de meest vooraanstaande logici danken we nu een monumentaal werk, dat de groei en wederwaardigheden volgt van de hele Westerse logica, vanaf Aristoteles over de Middeleeuwen tot en met de geformaliseerde logica van onze tijdgenoten. Wat Aristoteles en de Oudheid betreft, was dit werk reeds voorbereid door eerste rangs auteurs als Lukasiewicz en Bocheński zelf. Wat de scholastiek en de moderne geschiedenis aangaat, d.w.z. hoe de logica gegroeid is, die tot deze eeuw traditioneel gedoceerd werd aan de universiteiten en de seminaries, daarvoor stond P. Bocheński voor een tot nog toe onoverbrugde afgrond. Zijn *Formale Logik* komt deze leemte vullen. Het overzicht van de Indische logica, dat we in een dergelijke geschiedenis niet hadden verwacht, zal ongetwijfeld ook door de specialisten in Westerse logica gewaardeerd worden en bijdragen tot een vernieuwde reflexie over de relatieve aspecten van het logisch denken. Met zijn zorgvuldige keuze van teksten, zijn uitgebreide bibliografie en registers vormt het geheel een werk van uitzonderlijke waarde.

M. De Tollenaere

L. MALEVEZ S.J., *Transcendance de Dieu et création des valeurs. L'Absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry*, (*Museum Lessianum*, sect. philos., 46), Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958, 15 x 23, 140 blz., 110 B. frs.

Met dit heldere, eerlijke boek bevestigt Pater Malevez wat de lezer van zijn eerder verschenen werk over Bultmann (*Le message chrétien et le mythe*, Paris-Louvain 1954) reeds had geconstateerd: de auteur verstaat de kunst om de eigenlijke kern van een uitgebreid en intricaat oeuvre te vatten en op zijn verdiensten te beoordelen. In het eerste hoofdstuk wordt Duméry's wijsgerige weg naar God nauwgezet weergegeven. In het tweede hoofdstuk wordt deze „théologie hénologique" met de ontologische weg naar God geconfronteerd. Duisterheden in D.'s opvattingen, soms bijna niet anders te kwalificeren dan als innerlijke tegenspraken, worden op rustige en respectvolle wijze aangewezen, zo ook D.'s inderdaad verbazingwekkende misvattingen aangaande de traditionele ontologie. Alleen de beoordeling van D.'s beschouwing over de pluraliteit van geschapen personen als moment in de weg naar God is o.i. iets te negatief uitgevallen. In het derde hoofdstuk wordt de onaanvaardbaarheid van een volstrekt constituerende menselijke vrijheid aangetoond. Inderdaad is deze vrijheid in wezen beamend, en juist als zodanig openbaring van ons geschapen worden door God.

Th. F. Geraets

Louis Rasolo S.J., *Le dilemme du concours divin, Primat de l'essence ou de l'existence?*, (*Analecta Gregoriana*, vol. LXXX series fac. philos., sectio B, n. 7), Romae, P.U.G., 1956, 16 x 23.5, 134 blz., L. 1300.

Dit zeer leesbaar geschreven boek pakt op nieuwe wijze het oude probleem aan van de „praemotio" en de vrije wil. De schrijver weerlegt het Bañezianisme door er de trekken van een essentie-filosofie in aan te wijzen. Ondanks het verruimend karakter van deze benadering wordt het niveau van de elkaar bestrijdende systemen niet voldoende overstegen door een meer oorspronkelijke probleemstelling. Het sterkste in dit boek is de weerlegging van het Bañezianisme. De eigen, — gematigd — molinistische sententie bevredigt niet. De concrete vrije daad van het schepsel kan niet zó als bepalende beperking van een „praemotio indifferens" worden gedacht, dat deze bepalende beperking als zodanig ‚enkel' van het schepsel zou komen. Het gaat hier immers om de nieuwe werkelijkheid van de concrete vrije daad, waarin het bepalen — hoezeer ook als beperking gezien — nooit ‚los te prepareren' is van Gods scheppende oorzakelijkheid. Zoals in het Bañezianisme, zo wordt ook hier deze scheppende oorzakelijkheid toch weer te zeer als temporeel voorafgaand gedacht. Wanneer dit gebeurt, is de menselijke vrijheid alleen te redden ten koste van een zekere ‚rolverdeling'. Men kan bewondering hebben voor de subtiele wijze waarop hier de rollen worden verdeeld, de gegeven oplossing voldoet niet, en het is de vraag of bij een poging tot zuiverder probleemstelling het probleem zelf niet verdwijnen zou.

Th. F. Geraets

Richard Kroner, *Selbstbesinnung, Drei Lehrstunden*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958, 12 x 18.5, III + 43 blz., ing. DM 2.80.

Kort gesprek tussen leraar en leerling over de fundamentele voorwaarden om tegenover de diepe intellectuele verwarring van onze tijd, weer te geloven aan de waarheid en de werkelijkheid, als absolute waarden. In het laatste gesprek wordt de nadruk gelegd op de „gebrokenheid" van ons denken en willen zonder het plan van de zuiver filosofische analyse te verlaten.

P. van Doornik

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

P. DDr. Rudolf Potempa, *Persönlichkeit und Religiosität, Versuch einer psychologischen Schau*, Göttingen, Verlag für Psychologie Dr. C. J. Hogrefe, 1958, 17 x 24, VIII + 116 blz., kart. DM 14.80.

Men kan over het arbeidsveld van de psychologie nog steeds een ruimhartige of een nauwgezette opvatting huldigen; de Würzburger traditie van de Ganzheitspsychologie, waartoe Pater Potempa zich bekent, huldigt een zeer ruimhartige opvatting. Daar is niets op tegen, wanneer men dan ook billijkt dat andere psychologen deze opvatting niet altijd zullen aanvaarden, laat staan zullen toejuichen. En begeeft men zich in het voetspoor van de Würzburger traditie op het terrein van de godsdienstpsychologie, dan loopt men spoedig het gevaar, de daar zo talrijke vermoedens weer te vergroten zonder dat de zekerheden evenredig toenemen. Men begrijpe ons niet verkeerd: we beweren niet dat psychologische zekerheid alleen verkregen kan worden via experimenten en protocollen (al vertoont de godsdienstpsychologie op dit punt bedenkelijke leemten); maar we menen wel dat een ‚ganzheitspsychologische' beschouwing hier gemakkelijk verduisterend kan werken door een vaak oncontroleerbare vermenging van psychologie met andere bedrijvigheden des geestes. Pater Potempa is aan dit gevaar niet geheel ontkomen. Een kort inhoudsoverzicht van zijn studie kan dit verduidelijken.

Een eerste deel van zijn werk geeft een omschrijving van de begrippen individu, persoon en persoonlijkheid, en een uitvoerige analyse van de persoonlijkheid als godverbonden wezen. De stellingname van de schrijver is helder, niet baanbrekend; in hoeverre ze psychologisch is wordt aan de lezer ter beoordeling overgelaten. Hierna volgt een beschouwing over het religieuze beleven, die de rest van het boek vult. Dit gedeelte wordt geopend met enkele bladzijden over het beleven in het algemeen, waarin de mening van Philipp Lersch wordt aangehouden. Op blz. 40 begint dan de bespreking van het specifiek-religieuze beleven. Getrouw aan zijn psychologische bedoeling wil Potempa de religiositeit zien als een subjectieve functie; als zodanig veronderstelt ze een ‚Anlage', echter niet in de zin van een bijzonder psychisch vermogen, maar als ‚die naturhafte Gottbezogenheit des ganzen Menschengeistes'. De vraag naar de psychologische oorsprong van de religiositeit wordt hiermee afgedaan met een apodiciteit die nauw verwant is aan het simplisme. Als de godsdienstpsychologie in het slop geraakt is komt dit in niet geringe mate doordat ze nog steeds geen vat heeft op de specifiek-psychologische inhoud van het religieus beleven; de Würzburger Ganzheitspsychologie lijkt ons niet het meest geëigend om deze situatie te verbeteren: als men steeds alles wil zeggen dreigt het gevaar dat men niets nieuws meer zegt. De vraag naar de psychologische specificiteit beantwoordt men ook niet door in navolging van Scheler te wijzen op de ‚Intentionsgegenstand'. want daarmee is de religiositeit wel formeel maar nauwelijks psychologisch-inhoudelijk bepaald. Pater Potempa heeft deze moeilijkheid aangevoeld. Om tot een oplossing te komen is hij een zeer gelukkige weg ingeslagen door de Funktionskreis van Lersch toe te passen op het religieus beleven. Deze oorspronkelijke wending in zijn studie lijkt ons zijn grote verdienste.

Het functiemodel van Lersch bestaat uit een integratieve vervlochtenheid van vier momenten : ‚Drang, Weltinnewerden, Angemutetwerden en wirkendes Verhalten'. Het dankt zijn vruchtbaarheid aan zijn volledigheid en zijn souplesse: de genuanceerde uitwerking die Lersch in zijn ‚Aufbau der Person' eraan gegeven heeft, vormt een duidelijk bewijs van deze vruchtbaarheid. De wijze echter waarop Potempa dit model toepast op het religieus beleven is niet steeds overtuigend. Zijn uitwerking van het eerste moment blijft kwantitatief en kwalitatief vrij embryonaal, meer bewerend c.q. citerend dan bewijzend. Het Angemutetwerden en het wirkendes Verhalten hadden we ook graag breder uitgewerkt gezien. temeer omdat hier enkele kostbare suggesties gegeven worden over het gegrepen-zijn. de innerlijkheid en de overgave, die een uitvoeriger behandeling alleszins rechtvaardigen. Het gelukkigst is de beschouwing over het ‚Bemerken und Erfassen Gottes'. De schrijver bereikt hier een gezond evenwicht tussen rationalisme en irrationalisme. Kenmerkend overigens voor zijn ruime opvatting van psychologie is wel, dat juist in dit gedeelte een overvloedig gebruik gemaakt wordt van Guardini en Newman.

Potempa heeft zich ten doel gesteld, de wezenlijke samenhang van persoonlijkheid en religiositeit te verhelderen, en daarin is hij geslaagd. Daarin ligt ook zijn voornaamste verdienste. Ten onrechte echter geeft hij aan zijn studie de ondertitel: ‚Poging tot een psychologische visie'. De ondertitel had moeten luiden: ‚Een literatuuroverzicht'. Ruim zeshonderd vaak uitvoerige citaten op honderdzestien bladzijden laten nauwelijks plaats meer over voor wat voor visie dan ook. Misschien dat hij in ander verband zijn mening nog eens kan uitwerken zonder het overvloedig en overbodig gebruik van auteurs. Wellicht komt het psychologisch karakter van zijn visie dan ook duidelijker naar voren.

H. van Luijk

Karl Schmid, *Hochmut und Angst. Betrachtung zur seelischen Lage des heutigen Europas.* Zürich-Stuttgart, Artemis-Verlag, 1958, 12 x 18.5, 187 blz., geb. 14.50 Zw.frs.

Aan originaliteit ontbreekt het in deze studie niet. Zij bedoelt de noodzakelijkheid van een collectieve psychanalyse der „bedrängte Seele des Europäers" aan te tonen, en is daarmee een poging om de sociale diepte-psychologie toe te passen op het Avondland. Het Europese *zelfbewustzijn* is diep geschokt; Europa heeft een tekort aan zelfvertrouwen en lijdt onder een toenemend *Altersgefühl*. Het loopt daarenboven gevaar het heilmiddel voor zijn minderwaardigheidscomplexen te zoeken in economische en politieke integratie om zo de angst voor de eigen veroordeling en uitschakeling te camoufleren. Doch daarmee geraakt de Europese mens nog meer vast in zijn *schaduw*, verliest zich in zijn *persona* (techniek en wetenschap) en vindt *zichzelf* niet meer. Om te genezen moet hij die schaduw erkennen en daarin zichzelf terug ontdekken door een gezamenlijke metanoia (in psychologische zin).

De vergelijking met de buren (Rusland en Amerika) lokte de crisis uit; maar de Europese mens reageert niet positief en verkiest valse of onvoldoende oplossingen om uit de impasse te geraken. Hij vlucht naar het verleden (de troost der cultuur) of naar de toekomst van een *Europa-Faschismus* (het geloof in de Europese integratie). Zo gebeurt het

dat „die heutige Stimmung Europas durch das Nebeneinander von hochmütiger Herrschaft des Intellektes und Angst vor der gestaltlosen, unbewältigten Affektivität bestimmt ist" (p. 153). Waarin bestaat nu de metanoia? De dissociatie tussen de ratio en de wereld van het onbewuste, die in de Aufklärung haar extreme overspanning bereikte, blijkt uitzichtloos. De angstige terugkeer naar de *natuurlijke* primitiviteit van massa-gevoel, enz. lukte al evenmin. De Europese mens moet inzien dat de dissociatie niet in een terugkeer doch enkel in een voorwaartse beweging kan getranscendeerd worden en dat dit niet door een schuldprojectie op anderen maar door een eigen schuldbekentenis moet geschieden: „Die Insel (van het loutere verstand) hat nicht über das Meer gesiegt" (p. 115), om in Schmid's archetypentaal te spreken. Noch het onderduiken in de golven van het vormloze instinct noch het spelen ermee door het levenloze intellect is metanoia; zo zou wel de hoogmoed, niet de angst gebroken worden.

Schmid vindt dan in de ontleding van twee andere archetypen, nl. het huis (der cultuur) en de boom (van de wasdom), wegen om ook de angst te overwinnen. Hier echter wordt zijn betoog beslist onduidelijk. Men krijgt de indruk dat de auteur beter diagnosticus is dan heelkundige. Om tot de ware metanoia te geraken volstaat het immers niet de leidende archetypen te erkennen en er zich door te laten bezielen alsof zij hypostasen waren van een onbekende God. Want dat zijn ze niet. Europa kan o.i. slechts gered worden door inzicht in zijn ware roeping tussen de andere groeiende grootmachten, en deze bekering vergt meer dan een gemeenschappelijke psychiatrische behandeling. Alleen God kan ons bevrijden van de angst die het beschouwen van de scherven van onze hoogmoed ons opdringt. Maar daarover leert dit boek ons niets.

J. Kerkhofs

William P. Wylie, *The pattern of love*, London, Longmans, Green & Co, 1958, 14 x 20, 212 blz., 16/—.

Dat er een spanning bestaat tussen de stuwende kracht van de „romantische liefde" en de institutionele huwelijksband zal niemand ontkennen. Doch weinigen durven het aan, zoals S., beide werkelijkheden onder ogen te nemen in de stellige overtuiging dat ze overeen te brengen zijn. Om dat te laten aanvoelen tracht S. een vrij scherpzinnige ontleding te brengen van de romantische liefde, die hij duidelijk onderscheidt van de verliefdheid en de zinnelijke aantrekking. Hij bespreekt haar ontstaan, haar verschillende vormen en fasen en behandelt dan (onder de suggestieve titels: recognition, the great experiment, withdrawal, brief encounter, largesse) de meest voorkomende situaties waarin de romantische liefde in contradictie schijnt te staan met de institutie van de monogame en onverbrekelijke huwelijksband. De nadruk gelegd op de romantische liefde brengt mee dat S. in de kerkelijke houding (vooral de Anglikaanse kerk is hier bedoeld) het institutionele zeer sterk, zoniet uitsluitend, onderstreept. Toch zullen vele van zijn bemerkingen ook de katholieke lezer helpen om de liefde als hechte huwelijksband juister te doen onderkennen en de tegenstellingen in een gezond en gegrond perspectief op te lossen.

R. Hostie

Viktor E. Frankl, *Das Menschenbild der Seelenheilkunde, Kritik des dynamischen Psychologismus*, Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 1959, 13.5 x 20, 128 blz., ing. DM 6.80.

De Weense psychiater Frankl is algemeen bekend door zijn logotherapie. Maar het is niet immer zo gemakkelijk te weten wat ze precies inhoudt. Dit boekje, dat uit drie vulgariserende voordrachten bestaat, geeft een kort doch degelijk overzicht van de eigenlijke grondslagen en inzichten van Frankl; zoals hij ze zelf ziet na jarenlange controle in de praktijk. Zowel de pseudo-neurosen (met somatische grondslag) als de psycho- en de noo-neurosen (resp. veroorzaakt door een psychische oorzaak of een gebrek aan inzicht in de levenszin) worden besproken evenals de therapie die hij toepast. Het geheel van de uiteenzetting is voorgesteld als een kritiek op het „dynamische psychologisme" (d.w.z. de richtingen in de dieptepsychologie die de mens verklaren als een louter psychisch wezen dat door impulsen van instinctuele of archetypische aard wordt voortgedreven). Daardoor wordt de uiteenzetting erg polemisch en de schildering der „tegenstanders" ietwat karikaturaal en partijdig. De inzichten van Frank echter zijn zelf de moeite waard indien men ze, zonder geërgerd te zijn door de sarcastische uitlatingen of meegesleept door de profetische accenten, nuchter en zakelijk beschouwt.

R. Hostie

Ainslie Meares, *The door of serenity, a study in the therapeutic use of symbolic painting*, London, Faber & Faber, 1958, 14 x 22.5, 119 blz., geb. 21/—.

Spontane tekeningen spelen dikwijls een helpende rol in de psychotherapie. In dit boek wordt een serie van hoogst interessante, in kleur gereproduceerde tekeningen besproken die door een patiente van 25 jaar werden gemaakt. Daarbij komt de tekst (meestal losse be-

merkingen) van het commentaar dat ze aan de dokter gaf over ieder der tekeningen. De auteur voegt er zijn interpretatie bij evenals enkele kanttekeningen bij de gevolgde therapie. De hele serie verloopt uitzonderlijk rechtlijnig. Velen zullen zich de vraag stellen of de tekeningen zelf therapeutisch hebben gewerkt of slechts de neerslag zijn van het genezingsproces. Feit blijft dat de patiente zelf zonder enige aanleiding de tekeningen is begonnen en ze dus als een uitdrukkings- en contactmiddel heeft ervaren. Wetenschappelijk kan men echter noch de diagnose noch de gevolgde therapie beoordelen, daar de tekeningen slechts een keuze uit vele zijn en de therapeutische gesprekken die aan de volledige genezing voorafgingen zelfs niet in verkorte vorm zijn weergegeven. Toch blijft de uitgave van deze tekenserie een belangwekkende bijdrage voor allen die in psychotherapie (vooral dan toegepast op psychosen) geïnteresseerd zijn.

R. Hostie

G. R. Hargreaves, *Psychiatry and Public Health*, University of London. Heath Clark Lectures 1957, London, Oxford University Press, 1958, 14.5 x 22.5, 118 blz., geb.

In een zeer helder overzicht schetst S. de evolutie van de behandeling der geesteszieken in Engeland gedurende de laatste twee eeuwen. Naast de waardevolle historische gegevens die vele huidige toestanden verduidelijken, brengt hij tevens heel wat algemene inzichten ter sprake die de moeite lonen, vooral in de laatste hoofdstukken gewijd aan de huisdokter en aan de preventieve geneeskunde in hun verband met de psychiatrie en de psychologie. Alhoewel uitsluitend Engelse toestanden worden besproken, zijn toch vele beschouwingen leerrijk voor allen die met de psychische hygiene in aanraking komen.

R. Hostie

GODSDIENSTWETENSCHAP

Basisculturen van de europese mens, Met Inleiding en Nawoord van Prof. Dr. R. Dellaert, uitgegeven in opdracht van het „Centrum voor de studie van de mens" te Antwerpen, Brugge, Desclée De Brouwer, 1958, 12 x 19, 131 blz., ing. 75 B.frs. geb. 100 B.frs.

In 1951 stichtte de psychiater Prof. Dr. R. Dellaert te Antwerpen het „Centrum voor de studie van de mens". Dit Centrum organiseert elk jaar vier conferenties voor het grote publiek, waar specialisten telkens één aspect van het menselijk probleem komen toelichten, naar een met zorg uitgewerkt plan dat over verscheidene jaren loopt. In meer beperkte kring worden de besprekingen dan nog verder voortgezet. In 1953-54 werd aangevangen met de christelijke grondopvatting over de mens: genade, heil en zonde, in 1954-55 kwam de visie van het Oosten (Hindoeisme, Boeddhisme, Islam en Confucianisme), in 1955-56 enkele aspecten uit de wereld en beschaving der Primitieven (de Toraja's uit Celebes, de vóór-griekse mens, de Bantoe-mens en een overzicht over de Primitieven in het algemeen), in 1956-57 volgde dan de opvatting over de mens in de westeuropese basisculturen: de Kelten, de Germanen, de Grieken en de Romeinen. Het is deze serie conferenties die in boekvorm verschijnt. Prof. Dr. P. Lambrechts uit Gent reageert met kennis van zaken tegen een bepaalde idealisering van de keltische cultuur in Frankrijk. Prof. Dr. K. Roelandts levert een werkelijk boeiende beschrijving van de germaanse mens, zijn individualisme samen met zijn gevoel voor stamverband, zijn vrijheidszin en praktische aard, tamelijk ongevoelig voor filosofie en godsdienst, zijn verheerlijking van de heldenmoed in de strijd. Prof. Dr. W. Peremans is meer bezorgd om de ontwikkeling te volgen van de griekse psyche, welke hij dan illustreert met goed gekozen stukken uit de literatuur. Tenslotte zal Em. Dr. Cl. Beukers uit Amsterdam zijn lezing onderverdelen in deze drie delen: de oorspronkelijke Romein (boer, soldaat en jurist culminerend in de pontifex en de dominus), de vergriekste Romein en de gedoopte. Als zodanig getuigen dergelijke documenten voor de verantwoorde bezinning op eigen erfgoed, cultuur en godsdienst in onze moderne lekenwereld.

P. van Doornik

Fritz Leist, *Moses - Sokrates - Jesus. Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt*, Frankfurt, Josef Knecht, 1959, 13 x 21, 448 blz., geb. DM 17.80.

Drie culturen liggen aan de oorsprong van onze westerse beschaving, de joodse, de griekse en de christelijke, of juister gezegd, drie personen: Mozes, Sokrates en Jezus. F. L. wil deze drie personen uit het onwezenlijke schemerlicht van het verleden oproepen, zodat zij ons nabij staan, en weer levend worden voor ons bewustzijn. Bedacht op het historische detail, is F. L. nog meer begaan met de juiste zin van de geschreven documenten, die hij bespreekt (zo verkiest hij M. Buber's vertaling van het Oude Testament), en vooral met de ware betekenis van elke persoonlijkheid (als voor Sokrates de drie verschillende voorstellingen van Aristofanes, Xenofoon en Platoon). Hij zal nog dieper peilen naar de eigenlijke inhoud van hun leven. Bij Mozes stuit hij op het unieke van dezes ontmoeting met

de levende God, in zover dit reële en historische ons tevens in een „sage" betuigd wordt, in verhalen nl. waarbij voorstelling en realiteit door elkaar vermengd liggen in de bovenmenselijke poging om het onzegbare te vertolken en mede te delen. Bij Sokrates hebben wij heel de problematiek van zijn leven, de goddeloosheid van een vroom man, en meteen heel de problematiek van die tijd, die een overgang was van de mythische stadsreligie tot een nieuw filosofisch geloof. In deze trouw aan zijn „Daimonion" zal Sokrates rustig volharden tot aan de dood. Bij Jezus is het exposé klassieker, wij zouden haast zeggen, vlakker. Het lijkt minder aangrijpend, omdat de persoon van Christus tevens zo eenvoudig menselijk is geweest in zijn verschijning, en in zijn persoon zo onbereikbaar goddelijk. — In deze drie essay's werd heel wat literatuur opgenomen, vele wetenswaardigheden verwerkt, verscheidene boeiende nevenproblemen aangesneden (als de zin van de geschiedenis, de historische „werkelijkheid" van een persoon, het wezen van de sagen, van de mythen, van het veelgodendom als zodanig). Als een geheel vormen zij echter één pakkende en verdiepende weergave van het meest eigene, dat ons dieper moderne leven blijft bepalen, in afweer of in overgave.

P. Fransen

Rudi Paret, *Symbolik des Islam, (Symbolik der Religionen,* herausg. von Ferd. Herrmann, II), Stuttgart, Anton Hiersemann, 1958, 16.5 x 24, 96 blz., ing. DM 18.—.

Het is een interessant opzet in een twaalftal essays, ieder gewijd aan een van de bestaande godsdiensten, na te gaan welke voor ieder van hen de karakteristieke symbolen zijn, aangewend in hun cultusvormen. Dit deeltje behandelt de Islam. Achtereenvolgens komen ter sprake: gebedsvorm, reinigingsritussen, bedevaarten, offers, mystiek, heiligenverering, heilige plaatsen, bomen en stenen, feestdagen, het dagelijks leven, magische gebruiken. Het is degelijk werk. — Hoe verscheiden de Islam ook moge zijn volgens de verschillende volksgroepen, welke zich tot hem bekenden, toch vertoont hij eigen, kenmerkende trekken. Zijn symboliek is eenvoudig, in vele gevallen haast rudimentair en anderzijds intellectualistisch abstract. De Profeet verbood iedere afbeelding van levende wezens. Soms wordt in de ornamentiek de symboliek gereduceerd tot de kalligrafische uitvoering van Koranteksten. Een hele mystiek ontwikkelde zich omheen lettertekens en getallen. Koranteksten en getallen komen ook voor als amulet. De streng monotheïstische leer gelukte het aan de vele symbolische gebruiken van oude magische of animistische oorsprong een nieuwe, sekundaire, orthodoxe betekenis te geven. De symboliek, welke te pas komt bij het beschrijven van de mystische Godsliefde, krijgt in de Islam haar eigen cachet door aanwending van vergelijkingen met de bedwelming en de roes, welke de wijn kan teweeg brengen (hoewel de Profeet het wijngebruik verbood) en met de minne van volwassen man tot jongeling (hetgeen totaal ontbreekt in de westerse mystiek). — Wellicht kon men wensen dat de serie van monografieën besloten werd met een vergelijkende studie van het rijke materiaal, in de voorgaande deeltjes deskundig bijeengebracht: een synthese, die de originaliteit der verschillende godsdiensten tegen elkaar zou aflijnen.

J. Van Torre

VARIA

Documents du Deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs, Rome, 5-13 oct. 1957, I. vol., *Les Laïcs dans l'Eglise,* II. vol., *Face au monde d'aujourd'* hui, III. vol., Former *des apôtres,* Recherches et débats, Editions du Comité Permanent des Congrès Internationaux pour l'Apostolat des Laïcs, Palazzo delle Congregazioni, Roma, 1958, 14.5 x 22.5, 246, 288 en 242 blz., ill., ing. L. 3.200, 260 B.frs.

De voornaamste dokumenten van het Tweede Wereldcongres voor het Apostolaat van de Leken werden in drie delen uitgegeven, in het frans, het engels en het spaans. De vertalingen werden opgemaakt door het Sekretariaat van het Congres, met zorg nagekeken door de auteurs. Fundamenteel is het eerste deel het belangrijkste. Het opent met de bekende toespraak van Pius XII, waarin vooral twee punten werden opgemerkt: dat het Lekenapostolaat, ook onder kerkelijk mandaat, nog geen „Hiërarchisch Apostolaat" is, omdat het onderscheid tussen Hiërarchie en gelovigen tot de struktuur van de Kerk behoort; verder, dat men de Paus had gevraagd het begrip van „Katholieke Aktie" te willen versoepelen, zodat het georganiseerd diocesaan apostolaat niet het monopolie van het christelijk en kerkelijk apostolaat voor zich zou moeten opeisen. Op dit laatste punt is het Congres zelf ingegaan, daar de Paus er om gevraagd had speciaal zich te bezinnen op de konkrete organisatorische en principiële uitwerking van laatstgenoemd voorstel. De belangrijkste bijdrage in deze zaak werd geleverd door Mgr. G. Philips, uit de universiteit van Leuven, in een persoonlijk referaat over „De apostolische roeping van de leken", en in een Theologisch Dokument, dat als grondslag zou dienen tot verdere discussies, genaamd

Texte de Base, A 2. Verder moeten nog vermeld worden de toespraken van de kardinalen Pizzardo, Siri en Montini.

Het tweede deel is geheel gewijd aan een overzicht van de religieuze toestand van de wereld op dit ogenblik, met als eerste inleiders J. Folliet en J. C. H. Wu. Daarop volgen rapporten over de mogelijke of feitelijke verantwoordelijkheid van de leken in verschillende werelddelen, in de neutrale of R.K. wereldorganisaties, in de landen onder kommunistische heerschappij. P. Lombardi krijgt er de gelegenheid om zijn werk „Per un mondo migliore" aan te prijzen. Ten slotte nog een keuze uit de interessantste rapporten, gehouden voor kleinere komitée's, vooral de voordracht van V. Veronese over de eenheid en de verdeeldheid van de katholieken. Dit tweede deel wordt eveneens besloten met een officieel dokument, dat als basis moet dienen voor verdere studies en besprekingen. Het derde deel wordt geheel gewijd aan het probleem van de vorming der leken tot het christelijk apostolaat, zoals het behandeld werd in de verschillende „carrefours". Deze vorming wordt gezien op een dubbele achtergrond, de achtergrond van het milieu: de familie (arbeiders, landbouwers en burgers), school en parochie, en de verschillende bewegingen en organisaties voor het apostolaat. Hierbij worden tenslotte nog vermeld, zij het minder uitvoerig, de eigen kerkelijke instellingen (als het katechumenaat en de karitatieve instellingen) en de grootmachten voor opiniespreiding (pers, radio en film). Uiteraard staan wij hier nog meer voor een keuze uit verschillende rapporten, beknopte samenvattingen en korte eindbesluiten, met enkel de vermelding van het land, waarop een bepaalde interventie of referaat slaat. Als besluit willen wij er nog op wijzen, dat Prof. Dr. Seb. Tromp een klein theologisch rapport had voorbereid, samen met zijn consultoren, dat apart werd uitgegeven: *De Laicorum Apostolatus Fundamento, Indole,* bij dezelfde uitgever, 1957, L. 100.

P. Fransen

Aspirations nationales et missions, Rapports et Compte Rendu de la XXVIIIme Semaine de Missiologie, Louvain, 1958, (*Museum Lessianum,* Section missiologique, 37), Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 15.5 x 23.5, 240 blz., ing. 140 B.frs.

Het zou wel moeilijk geweest zijn een beter en meer actueel onderwerp te vinden voor een missiologische week 1958: hoe staan de missie en het opkomende nationalisme tegenover elkaar? Het onderwerp werd in zijn theoretische grondslagen voorgesteld door P. de Soras van de Action Populaire van Parijs; de week werd besloten door P. Masson, met een merkwaardige conferentie over de houding van de missionaris tegenover het onderzochte probleem; tussen deze beiden kwamen missionarissen en leken, Europeanen, Aziaten en Afrikanen de afzonderlijke toestand bespreken van de landen waarin zij woonden of werkten. Deze referaten zijn verschillend van waarde: sommige sprekers hielden zich zeer nauwgezet aan het algemeen thema van de voordrachten, dat ze vanuit het standpunt van hun eigen land belichtten; anderen verkozen algemene beschrijvingen te geven waarbij het precieze aspect van het huidig nationalisme maar een onderdeel was. De eindindruk is dan ook wel dat men het maar zelden heeft aangedurfd bepaalde vragen scherp te stellen, zodat men niet ontkomt aan het gevoel dat maar weinig oplossingen werden geboden.

P. Torfs

Vade-mecum à l'usage du clergé. Diocèse de Tournai, Tournai, Centre diocésain de Documentation, 1959, losse bladen, in simili-lederen band, 13 x 18, 100 B.frs.

Bondig en toch uitvoerig gedocumenteerd handboekje op losse bladen in dun brevierpapier, waarin samengevat wordt alles wat een priester in het Doornikse weten moet: bepalingen, zowel algemeen-kerkelijke als diocesane over de toediening van de Sacramenten, hetzelfde speciaal over het Huwelijk; bepalingen over diverse religieuze verplichtingen als vasten en onthouding; de kerkelijke devoties, als Rozenhoedje, Kruisweg, Scapulier en Medailles; verplichtingen van de clerus, als de residentieplicht, de Mis „pro populo", de prediking en de catechismus, de scholen en de bedevaarten; finantiële kwesties; Speciale Statuten als van de militairen in België; kerkelijke processen; de vele kerkelijke Instellingen in het Bisdom en elders, met doel, naam en adres van Directeur, telefoon- en gironummer, en ten slotte een uitvoerige Index. Dit handboek wordt regelmatig aangevuld en bijgewerkt. De band zelf is sterk en de bladen worden door ringetjes samengehouden. Deze uitgave kan wellicht ook andere Diocesane Centra inspireren.

P. van Doornik

Handbuch des Weltkommunismus, Im Zusammenarbeit mit zahlreichen Gelehrten herausgegeben von Joseph M. Bocheński und Gerhart Niemeyer, Freiburg-München, Karl Alber Verlag, 1958, 14.5 x 23.5, XVI + 764 blz., waarbij 68 blz. bibliografie, geb. DM 24.80.

Al is de literatuur over het communisme zeer uitgebreid, het ontbreekt ons nog steeds aan objectieve, niet tendentieuze en tegelijk overzichtelijke werken. Dit boek wil in dit tekort voorzien en in een voor alle intellectuelen toegankelijke vorm betrouwbaar inlichten over de

belangrijkste aspecten van het communisme. In het licht der communistische grondbeginselen wordt de groei en de actuele toestand van deze wereldbeweging beschreven. De feiten zijn bijgehouden tot 1 juli 1956; slechts voor enkele onderwerpen worden ook latere gebeurtenissen vermeld. Al brengt de later ingetreden periode van „destalinisering" wel enkele wijzigingen in de tactiek, zij blijft toch meer een propaganda-slogan dan een werkelijke ommekeer naar de zgn. marxistisch-leninistische orthodoxie. De opvattingen van Chroestjov komen dus nog geheel overeen met het theoretisch gedeelte van deze studie, hoezeer deze zich ook tactisch distancieert van de Stalin-lijn. — Als illustratie wordt vooral verwezen naar de toestand in de eigenlijke Sovjet-unie, al wordt ook een ruime plaats geschonken aan de beschrijving van het communisme in China en de satellietstaten.

Het geheel is gegroeid uit de samenwerking van 15 geleerden en talloze instellingen uit de vrije wereld. De medewerkers zijn hoofdzakelijk professoren aan universiteiten in de USA, Zwitserland en Engeland; al behoren zij tot verschillende wereldbeschouwingen, hebben zij met elkaar gemeen dat zij de communistische werkelijkheid zo objectief mogelijk willen uiteenzetten. In vijftien hoofdstukken opgebouwd, valt het werk uiteen in een doctrinair gedeelte, waarin de filosofische, economische, sociologische en politieke aspecten van de klassieke sovjet-leer worden onderzocht, en in een gedeelte gewijd aan de toepassing van deze basis-doctrine op de verschillende menselijke domeinen. Dit tweede gedeelte is veruit het belangrijkste en omvat volgende titels: de partij, de veroveringstechniek, de feitelijke expansie, het recht, de economie, de landbouw, literatuur en wetenschap, de godsdienst, de plaats van het individu. Het geheel wordt afgesloten met een kritiek van het communisme. Een uitgebreide en zeer verzorgde bibliografie (68 blz.), per hoofdstuk gerangschikt in communistische en niet-communistische werken, biedt materiaal tot verdere studie.

Toch is niet alles in deze summa geslaagd. Al bevat het werk een grote hoeveelheid gegevens en is vooral het theoretisch gedeelte ruim voorzien van citaten uit de bronnen, het geheel geeft de indruk meer een compendium dan een bezinning te zijn. De auteurs bedoelden het wereldcommunisme te omschrijven. De facto zagen zij het communisme te weinig *in* de huidige wereld en begrensden het tot de landen waar het politiek aan bod is. Over de eigenlijke rol van het communisme in de onder-ontwikkelde gebieden (vooral India, Zuid-Amerika, Centraal-Afrika), over de betekenis der communistische partijen in de vrije landen (vooral Italië, Frankrijk, Centraal-Amerika en Japan), over de confrontatie van dit wereldcommunisme met andere internationale tendenzen of machtsgroepen (Bandoeng, de USA-invloedssfeer, het wereldsocialisme, het katholicisme, het boeddhisme) vernemen wij niets. Het verschijnsel van de Titoïstische ketterij (die zovele rechtgelovige communisten voor gewetensproblemen stelde) en de Poolse compromissen worden nauwelijks vermeld. Wat het hoofdstuk *Religion* betreft, behandelt de auteur (met opzet?) de toestand van de Kerk in Hongarije niet, zoals hij dat wel deed voor andere landen. Het ware nochtans goed — om een objectieve beoordeling van het communisme mogelijk te maken — naast de aanval van de communisten op de Kerk in dit land zowel als in andere, ook de uiterst conservatieve houding van de clerus vóór de komst der communisten en hun opportunistische en ruime collaboratie nadien eveneens objectief te vermelden. Zo zou het werk er aanzienlijk bij gewonnen hebben, indien deze encyclopedie was aangevuld door een beschrijving van de sociologische en psychologische *Umwelt* waarin het communisme verschijnt en zo dikwijls een vruchtbare voedingsbodem vindt; het tsarenregime, dat nochtans zoveel verklaart in het communisme, wordt practisch niet vermeld. Deze tekorten nemen niet weg dat het geheel een nuttig handboek ter informatie is, dat toelaat zich een ernstig beeld over de marxistisch-leninistische leer te vormen.

J. Kerkhofs

Norbert M. LUYTEN, Adolf PORTMANN, Karl JASPERS, Karl BARTH, *Immortalité*, Textes traduits de l'allemand par Hélène NAEF, Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 14 x 21, 71 blz., 4 Zw.frs.

Zijn wij onsterfelijk? Op deze vraag antwoorden in zeer kort bestek een katholiek theoloog, een bioloog, de vermaarde duitse filosoof en de dito protestantse theoloog.

H. FISCHER e.a., *Histoire et signification du catéchisme biblique*, traduit de l'allemand par M. HERZOG, Les éditions du Cerf, Parijs, 1958, 14.5 x 23, 138 blz.

Les Editions du Cerf bezorgen ons achtereenvolgens een vertaling van de *Katholischer Katechismus*, van de *Einführung in den neuen Katechismus* en van het *Handbuch zum katholischen Katechismus*. Het hier besproken boek is de vertaling van de *Einführung*. Het bevat de rapporten, die werden voorgedragen op de studiedagen voor catecheten te München van 16 tot 18 juni 1955. H. Fischer bespreekt de geschiedenis en de vorm van de nieuwe duitse catechismus. Deze is het resultaat van 20 jaar ploegwerk en wijkt, wat de

vorm betreft, sterk af van het klassieke model, waaraan men op dit ogenblik nog slechts vasthoudt in België, Nederland en Engeland. In elke les vormen de vragen en de te memoriseren antwoorden maar een klein onderdeel van een rijker geheel. Fr. SCHREIBMAYR handelt over het plan. De geloofswaarheden vinden hun plaats in het kader van de heilsgeschiedenis. De oude catechismus was intellectualistisch (b.v. natuurlijke godskennis) en moraliserend (b.v. sacramenten als middelen om goed te leven), in de nieuwe staat Gods handelen op de voorgrond: vanuit Gods heilswerking komt men tot een inzicht in Gods wezen en het leven volgens de geboden wordt gezien als een manifestatie van Gods inwoning in de mens. Cl. TILMANN en andere medewerkers schrijven over de methodiek, die bij het gebruik van de nieuwe catechismus moet aangewend worden. H. H.

Mgr. Dr. W. M. J. KOENRAADT, Mr. J. C. P. OOMEN, Dr. L. J. W. SMIT, *Verklaring van de katechismus der Nederlandse bisdommen*, VII, 's-Hertogenbosch, L. C. G. Malmberg, 1959, 16 x 24.5, VI + 360 blz., *f* 8.90 (geb. *f* 11.40).

Het zevende deel van de „nieuwe Potters", handelend over de vier eerste der tien geboden (Katechismus lessen XLIX tot en met LIV), werd grotendeels verzorgd door Prof. SMIT, terwijl Prof. OOMEN en Prof. TEEUWEN S.V.D. enkele onderdelen voor hun rekening namen. Het werk behoeft geen aanbeveling meer. Ook dit deel werd degelijk bewerkt aan de hand van de nieuwere literatuur en geschreven in een prettig leesbare stijl. Het is een goed commentaar op de nieuwe katechismus, waarvoor allen die met godsdienstonderricht te maken hebben de schrijvers alleen maar dankbaar kunnen zijn.

Arthur VERMEERSCH S.J., *Die Muttergottesfeste, (Ein Muttergottesbuch, I)*, zweite, verbesserte und vermehrte Auflage, bearbeitet von Josef FIEDLER S.J., Innsbruck-Wien-München, Tyrolia Verlag, 1958, 13 x 19.5, 398 blz., S 96.—, DM 16.—.

Ongeveer vijftig jaar geleden liet Pater Vermeersch zijn boek over Maria verschijnen. Het eerste deel geeft meditaties over de Mariafeesten in de loop van het kerkelijk jaar, niet alleen over die feesten die in de algemene liturgische kalender voorkomen, maar ook over die, die slechts plaatselijk gevierd worden. Het tweede deel geeft meditaties voor de dagen van de meimaand. In het Frans verschenen in die vijftig jaar 4 drukken. Dat de Tyrolia Verlag het aandurft in een zo veranderde godsdienstige situatie de duitse vertaling nogmaals uit te geven, pleit wel voor het boek. In het eerste deel dat nu voor ons ligt, zijn de korte historisch-theologische inleidingen op elk feest bijzonder aantrekkelijk; zij maken het boek ook geschikt als „Fundgrube" voor de predicatie. De innige toon van de meditaties zelf moge in vele harten de Mariadevotie doen groeien!

O. BRUNO-SOREN, *Eminence du Sacerdoce. Opinions de laïcs sur le prêtre dans le monde moderne*, Paris, P. Lethielleux, 1958, 12 x 19, 128 blz., ing. 450 Fr.frs.

Een leraar uit het franse staatsonderwijs heeft hier persoonlijke en medegedeelde ervaringen neergeschreven, die alle betrekking hebben op wat de mensen tegenwoordig, gelovigen én ongelovigen, van de priester verwachten. Hij heeft veel gereisd, en is met veel mensen, werklieden, boeren en burgers, studenten en volwassenen in contact getreden. Zijn persoonlijke opmerkingen worden verder toegelicht door talrijke citaten van PIUS XII, uit de *Osservatore Romano*, en uit het boekje van Kard. BERTRAMS, *Charismes de vie sacerdotale*, 1938. Deze reflexies werden ondergebracht in verscheidene hoofdstukken: geloof en gehoorzaamheid, nederigheid en waardigheid, zuiverheid, verloochening en charitas, en gebed. Het laatste hoofdstuk over contemplatief gebed werd geschreven door een kartuizer. Zijn oordeel zal sommigen een tikje reactionair lijken. Hij reageert alvast tegen bepaalde franse overdrijvingen, als een zeker „snobisme" in de armoede, een al te grote nadruk op de passieve vormen van het getuigenis, als het bekende „témoignage de présence", en een zeker misprijzen tegenover de meer gegoeden en de burgerij. Het kan zijn dat in zijn opvattingen soms nog een verre echo uit de jansenistische tijd te horen is. Over het algemeen blijven deze getuigen van een diep en evenwichtig christelijk gezond verstand.

P. van Doornik

Reinhold SCHNEIDER, *Das Kreuz in der Zeit. Der Kreuzweg. Die sieben Worte am Kreuz*, Neuausgabe, Freiburg in Br., Herder, 1959, 12 x 19.5, 96 blz., geb. DM 5.80.

De grote duitse dichter stierf op Pasen 1958. Zoals men weet, werden zijn laatste levensdagen getekend door een geestelijke nacht, die hij zelf zo diepzinnig had beschreven met betrekking tot Johannes van het Kruis. Deze Kruismeditaties ontstonden gedurende de oorlog, en zijn gans vervuld van het bittere lijden van die tijd door enkeling en volk. In het Lijden ontmoeten wij de kruisdragende Christus, en dit is onze genade. Een eerste gebrek-

kige uitgave verscheen in 1947, samen met het Onze Vader. *Das Vaterunser* werd onlangs apart uitgegeven, met nog een klein Nawoord van de dichter. Ook deze uitgave werd speciaal verzorgd. Jammer genoeg kon de inmiddels gestorven schrijver er niets meer aan toevoegen. Curt WINTERHALTER schreef een kort voorwoord.

P. Fransen

Josef RUSSMANN, *Sendung der Frau, Aus der Praxis eines Frauenseelsorgers,* Wien, Seelsorger-Verlag Herder, 1958, 14 x 22.5, 317 blz., ing. S 82.

De (pas overleden) auteur biedt hier een aantal teksten uit preken en voordrachten, gehouden tijdens een lange praktijk als vrouwenzielzorger in het aartsbisdom Wenen. Het materiaal werd in zes rubrieken ondergebracht: de betekenis der vrouw vanuit sociologisch perspectief, de vrouw voor God, de vrouw in het huwelijk, in het apostolaat, in arbeid en beroep en tenslotte in het publieke leven. Eenvoudig en helder geschreven, geïllustreerd met vele voorbeelden uit het leven en de literatuur (hoofdzakelijk vanuit oostenrijks standpunt), degelijk, doch zonder beschouwingen van speculatieve aard, kan dit handboek voornamelijk de grootstadspriester nuttige diensten bewijzen. Vooral de hoofdstukjes over het gebed en over het huwelijksleven der vrouw getuigen van veel begrip en van een gerijpte ervaring.

J. Kerkhofs

Hans Urs VON BALTHASAR, *La prière contemplative, (Présence chrétienne),* traduit de l'allemand par Robert GIVORD, Brugge, Desclée de Brouwer, 1959, 12 x 18.5, 334 blz., 96 B.frs.

Letterlijke vertaling van het bekende, in 1955 verschenen werk: *Das betrachtende Gebet.*

Lancelot C. SHEPPARD, *Portrait of a Parish Priest, St. John Vianney, the Curé d'Ars,* London, Burns & Oates, 1958, X + 189 blz., geb. 18/—.

Abbé Monnin, een tijdgenoot van de Curé d'Ars, en Mgr. Trochu hebben zijn biografie geschreven, en de laatste heeft hierbij de hele documentatie van de heiligverklaring kunnen gebruiken. Waarom nog een nieuw leven? L. C. S. wil allereerst een leven schrijven voor engelse lezers, niet zo lang als de franse boeken, en naar hun smaak. De engelse hagiografie bezit trouwens een gezonde traditie. Wat L. C. S. interesseert zijn vooral „the plain facts... against the background of his daily work at Ars". De toon van het hele verhaal is opvallend nuchter en zakelijk. Verder heeft S. geen moeite gespaard om oude brieven uit Engeland, Ierland en de States op te delven, om te achterhalen hoe de angelsaksische pelgrims Ars en zijn Pastoor hebben gezien. Zijn oogst was jammer genoeg erg mager. Ten slotte toonde zich S. onverbiddelijk tegenover elk onkritisch dwepen met het miraculeuze. Hij bezit op dit punt gezonde opvattingen, ook over de wijze waarop de genade de mens opneemt, met al zijn eventuele zwakheden uit opvoeding, kultuur en psyche. Het legendarische wordt geweerd. Voor de andere feiten, die werkelijk door getuigenissen bewezen worden, maakt hij een juist onderscheid tussen hetgene ook in een andere kontekst dan de religieuze kan worden gevonden, en de werkelijke mirakels. Van belang blijft altijd in heel die wondere wereld van de Pastoor van Ars de religieuze inspiratie. Hij waagt zich ook aan een psychologische interpretatie van de tussenkomsten van de „Grappin", de duivel, waarbij hij zich laat inspireren door de studies van F. Thurston S.J. over de „Poltergeister". Als geheel een waardevolle studie, al zou men soms wensen dat S. zich met dezelfde nuchterheid had ingespannen om de diepere inspiratie van dit schone leven te achterhalen en uit te tekenen.

P. Fransen

Jacques DELARUE, *Sainteté de Monsieur Vincent,* Paris, Les éditions du Cerf, 1959, 13 x 16.5, 228 blz., ing. 540 Fr.frs.

Mgr. K. CRUYSBERGHS, *Jean Marie Vianney, pauvre curé d'Ars,* Patroon bij de priesterlijke zieleleiding, De Vlaamse Drukkerij, Leuven, 1959, 14 x 22, 144 blz., ing. 80 B.frs.

Twee kinderen van het land, zonen van het taaie boerenras, dat Frankrijk vroeger groot heeft gemaakt, mannen die nooit veel geschreven hebben, die stilaan hun weg naar de heiligheid hebben gevonden in het beleven van hun priesterschap, en in moeilijke tijden voor de Kerk van zeer grote betekenis zijn geweest: dát zijn „Monsieur Vincent" en „le pauvre curé d'Ars". J. Delarue geeft eerst een korte levensschets van Monsieur Vincent, en in een tweede deel korte uittreksels uit zijn geestelijke onderrichtingen, uitgegeven door M. Coste, en uit de biografie van zijn tijdgenoot, Abelly. Deze uittreksels werden geordend volgens een bepaalde thematiek: enkele simpele levensregels, geestelijke leiding, ons laten gebruiken door God, de caritas en de broederlijke liefde, het Evangelie beleven in armoede en eenvoud, in zachtheid en nederigheid, met als laatste hoofdstukken: bekoring en zonde, gebed en dood. — Mgr. K. Cruysberghs van zijn kant verhaalt het leven van de Pastoor van Ars

in korte toespraken die hij gehouden heeft onder de vorm van geestelijke recollecties voor priesters. Met de hem eigen stille vroomheid houdt hij de priesters deze ideale spiegel voor, niet zozeer om de Pastoor van Ars in alle praktijken slafelijks na te volgen, maar eerder opdat ze zich zouden kunnen bezinnen op hun priesterschap en zijn verplichtingen: biechtstoel, predikatie, H. Mis, betrekkingen met de confraters, Mariadevotie. Een zeer vruchtbaar en heilzaam boekje tot geestelijke lezing in dit jubileumjaar.

P. van Doornik

Vital JOURDAN, *Le Père Damien*, (*Bibliothèque Ecclesia*, 51), Paris, Arthème Fayard, 1958, 14.5 x 19.5, 226 blz., 750 Fr.frs.

Een nieuwe biografie van de heldhaftige apostel der melaatsen, Pater Damianus de Veuster, en nog wel een biografie met een *Nihil Obstat* van de Ritenkongregatie zelf! Zij beschrijft in detail de levensloop van Pater Damianus, zijn liefdevol werken op Molokai (1873—1889), de vruchten daarvan tot op onze dagen en het verwijt dat zijn leven voor het huidig wereldgeweten betekent, nu nog altijd zoveel melaatsen onverzorgd blijven, hoewel de medische wetenschap het thans in haar macht heeft hen te genezen.

Paul SIH, *De Confucius au Christ*, (*Collection „Eglise vivante"*), traduit de l'anglais par Franz WEYERGANS, Préface de S. E. Mgr Fulton J. SHEEN, Tournai - Paris, Casterman, 1959, 14.5 x 21, 184 blz.

Deze bekeringsgeschiedenis van een chinees letterkundige en hooggeplaatst diplomaat verscheen oorspronkelijk in het engels: *From Confucius to Christ*, New York, Sheed & Ward.

Madeleine COUSIN, *Au delà des apparences*, (*Foi vivante*), Paris, Editions du Cerf, 1959, 12 x 18.5, 224 blz., ing.

Mooi bekeringsverhaal van een vrouw uit een typisch franse vrijdenkersfamilie, zelf, zoals hare ouders, lerares bij het beruchte staatsonderwijs. De titel wijst op hare platoniserende affiniteiten, die haar over Platoon, Augustinus en Ch. Morgan hebben geleid tot St. Jan, en zo tot Christus en de Kerk. Deze introspectieve trek maakt van haar boek meer een meditatief namijmeren op de hoofdgebeurtenissen van haar leven dan een werkelijk levensverhaal.

P. van Doornik

Heinrich Suso BRAUN, *Vom Sinn der Tage*, Radiopredigten I, en, *Begegnung mit Gott*, Radiopredigten IV, Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1958, 12.5 x 19.5, 272 en 366 blz., ing.

In het „Vorwort" zowel van het eerste als van het vierde deel waarschuwt P. Braun voor het onsamenhangende van deze verzameling radiopreken (wat voor deel zeven bv. niet het geval is). Evenmin moeten we er veel bespiegeling of theorie zoeken. Dit neemt niet weg dat door vaak herhaalde, a.h.w. omcirkelende behandeling van hetzelfde thema (bv. het gebed in deel vier) soms een zeer genuanceerde leer geboden wordt. Maar wat wel het meest het succes van deze preken verklaart — de herdrukken bewijzen dit — ligt o.i. in het feit dat P. Braun spreekt uit het hart tot het hart, week na week, over actuele problemen. Hij doet het op een ongekunstelde, sobere wijze. Zijn woorden zijn rijk aan schoon, apostolisch gevoel. Het komt ons voor dat, al moeten wel enkele preken juist omwille van het toentertijd actuele hun echte aansprekingskracht verloren hebben, toch talrijke mensen met deze toespraken hun voordeel kunnen doen, en vele priesters door lezing ervan wellicht de eigen inspiratie bespoedigen zullen.

J. Lambrecht

Mgr. K. CRUYSBERGHS, *Uren van vroomheid*, Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1959, 14.5 x 22, 112 blz., ing. 60 B.frs.

Handige verzameling van enkele radiotoespraken en artikels, waarbij een verslag van de hand van de onvermoeibare en vrome priester en redenaar. Zij staan onder het teken van het Mariale jaar, zoals het rapport op het Mariaal Congres te Lourdes, of van de Expo 1958, als de vele gelegenheidstoespraken op congressen, die in het raam van de Internationale Tentoonstelling werden gehouden. De tekst ademt een stille volkse vroomheid en mildheid. Tevens zal men er, zoals gewoonlijk bij Mgr. Cruysberghs, interessante feiten uit de religieuze geschiedenis van ons land in vernemen, zowel om en rond Lourdes als uit de rijke ervaring van Monseigneur.

P. v. D.

DE SACRAMENTELE STRUCTUUR VAN DE EUCHARISTIE

Inleiding

De hoofdpunten van de leer over de Eucharistie zijn in de loop der eeuwen als een kostbaar erfgoed overgeleverd door de scholastieke theologie. Zij heeft zich onschatbare verdiensten verworven door haar juiste feeling voor datgene waar het bij de Eucharistie eigenlijk om gaat: de transsubstantiatie, de realis praesentia en het offerkarakter van de mis. Toch is er in de scholastieke benadering van het eucharistisch mysterie veel dat onbevredigend blijft, zó zelfs dat het wel lijkt of de theologie van de transsubstantiatie en de realis praesentia in een impasse is geraakt. De aristotelische filosofie van substantia en accidens, mutatio substantialis en hylemorphisme schijnt toch niet breed genoeg voor een alzijdige theologische benadering van de Eucharistie. Deze filosofie is wel gemodificeerd en zelfs geforceerd, maar zij blijft te veel een kosmologie om voor de theologie een voldoende apparaat te leveren. Dit betekent niet dat men de traditionele scholastieke begrippen zonder meer moet verwerpen, maar wel lijkt het wenselijk te trachten ook langs andere wegen over het mysterie na te denken, om aldus tot een ruimere synthese te komen. Dit artikel bedoelt zulk een poging te zijn.

Zonder een systematische kritiek op de scholastieke eucharistieleer te beproeven, willen wij toch kort de moeilijkheden ervan aangeven om onze positie duidelijker te bepalen. (Het betreft hier de klassieke scholastiek, m.n. die van S. THOMAS. Helaas ontbreekt ons de gelegenheid hier en verder in dit artikel op de bestaande literatuur in te gaan.) Vooreerst zijn er ernstige bezwaren aan verbonden, wanneer men het dogmatisch onderscheid tussen substantia en species gelijk wil stellen met de scholastieke distinctie tussen substantia en accidenten. Deze identificatie is allerminst geloofsleer. Brood en wijn zijn in thomistische zin geen substanties maar agglomeraten. In het vervolg van ons betoog zal ook het bezwaar blijken om de species accidenten te noemen. Verder is het bewijs van S. THOMAS dat het niet strijdt met de definitie van accidens, wanneer accidentia „ex divina virtute sustentante" kunnen bestaan „sine subiecto", niet correct (III, 77, 1 ad 2). In „essentiae accidentis *competit* habere esse in subjecto" betekent het (eigenlijk overbodige) „competit", dat het accidens, evenals de substantie, contingent is, maar niet dat het sine subiecto kan bestaan. Si accidens est, est in subiecto. Men mag dus het „competit" niet dubbelzinnig maken, om er de niet-strijdigheid van accidenten sine subiecto op te funderen. Wat er ook zij van een realis distinctio, accidenten zijn en blijven wezenlijk eigenschappen en relaties *van iets*. Een beschouwing ervan los van het subject is een abstractie van de werkelijkheid. In concreto bestaat er niet een substantie plus witheid

en rondheid, maar een wit, rond voorwerp. Het bestaan van accidentia sine subjecto is dan ook een logische onmogelijkheid. Twee van haar meest voorkomende fouten, de hypostasiëring van abstracta en het forceren van de filosofie in verband met vermeende theologische behoeften, hebben in deze kwestie de scholastiek parten gespeeld. Het ware beter eerst gewone filosofie te beoefenen, en dan te zien in hoeverre de theologie met onze filosofische begrippen en stellingen geholpen is. Dat zou zowel de filosofie als de theologie zuiverder houden.

Vervolgens houdt de thomistische uitleg in het kader van de mutatio substantialis er geen rekening mee, dat de uitwendige vorm in de transsubstantiatie een beslissende betekenis heeft. De terminus a quo is een gestalte die een sacramenteel teken kan worden. Het gaat dus niet louter om datgene wat in brood en wijn substantie is. Bepalend voor Christus' aanwezigheid is het bestaan van het teken. In een kosmologische, a.h.w. chemische, theorie is b.v. niet in te zien waarom Christus niet meer aanwezig is in onzichtbaar kleine partikels. Voor het ophouden van Christus' aanwezigheid bij de corruptio specierum doet men daarentegen wel een beroep op het teken. Men kan dus zijn verklaringsprincipen niet consequent volhouden.

Als men verder met S. THOMAS (III, 75, 4) aanneemt dat er in de transsubstantiatie ook een andere materia ontstaat, en dat de verandering dus geen subiectum heeft, komt dit dan niet neer op een annihilatio? Wat is dan nog een mysterieuze zijnsband? Van een actio formaliter conversiva is dus slechts in naam sprake. Voor THOMAS is materia blijkbaar geen zuiver ,,ens quo", maar toch min of meer een ,,quod". Overigens hebben latere auteurs met een meer metaphysisch hylemorphisme S. THOMAS in dit opzicht gecorrigeerd, maar het blijft de vraag of het hylemorphisme voldoende tot klaarheid is gekomen om het in de eucharistieleer toe te passen.

Als geheel is de scholastieke theorie over de transsubstantiatie en de realis praesentia te uitsluitend kosmologisch. Zij houdt weinig verband met de overige eucharistieleer, met de algemene principen der sacramentaliteit en met de christologie. Juist daarom is het wenselijk het mysterie eerst eens van andere zijden te benaderen. Pas als dit gebeurd is, zal het mogelijk zijn de scholastieke begrippen een geproportioneerde plaats te geven.

De substantiële of noumenale realiteit in de Eucharistie

De kerkelijke leer over de Eucharistie is het scherpst geformuleerd door het Concilie van Trente. Door de consecratie verandert de hele substantie van brood in het Lichaam van Christus en de hele substantie van wijn in Zijn Bloed. Er is dan geen substantie van brood en wijn meer, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini. Het Lichaam en Bloed van Christus zijn vere, realiter et substantialiter aanwezig in eenheid met Zijn Ziel en Godheid. De gehele Christus is aanwezig onder iedere species en elk deel ervan (Cf. Dz 883-885). Op de leer van Trente in zake de aanwezigheid vi verborum etc. wordt hier niet ingegaan.

Zonder een bepaalde filosofische of theologische theorie te canoniseren maakt Trente onderscheid tussen substantia en species, d.w.z. tussen dat-

gene wat de Eucharistie werkelijk is en de uiterlijke verschijningsvorm. Elke theologische verdieping moet van dit onderscheid uitgaan. Wij zullen het in het vervolg herhaaldelijk kleden in de termen noumenale en phaenomenale realiteit.

De noumenale realiteit der Eucharistie bestaat dus daarin, dat er geen substantia panis et vini meer is, maar dat in plaats daarvan de verrezen Heer lichamelijk aanwezig is. De eucharistische realiteit is de lichamelijke aanwezigheid van de verheerlijkte Christus. Alles wat in de Eucharistie werkelijk is, is realiteit van Hem. Hoe men ook de realiteit van de species omschrijft, het mag nooit daarop neerkomen dat er nog werkelijk brood en wijn blijft. Hetzelfde verheerlijkte Lichaam waarin Christus zetelt aan de Rechterhand Gods, is werkelijk aanwezig in de Eucharistie, maar in zekere zin op een andere wijze, die wij sacramenteel noemen. Niet dat Christus' Lichaam zelf in de transsubstantiatie anders wordt, maar het komt in een speciale relatie tot ons. Het treedt in een bijzondere situatie, nl. die van de Kerk op aarde. Men mag dus het sacramentele karakter van Christus' aanwezigheid nooit zo verstaan, dat aan de realiteit van Zijn praesentie afbreuk wordt gedaan. De Eucharistie is een mysterie van de verheerlijkte Godmens. Men moet het dan ook vanuit Christus benaderen, in de context van de Kerk en de sacramentaliteit.

De phaenomenale realiteit

De geconsacreerde hostie blijft uiterlijk een stuk brood. (Wat m.m. voor beide gedaanten geldt, zullen we slechts van de broodsgedaante zeggen.) De hostie is niet alleen wit, rond etc., maar zij heeft delen, wordt gebroken, verteerd etc. In het ongereflecteerd spreken, in de rubrieken, in het liturgisch handelen wordt de geconsacreerde hostie vanzelfsprekend aangeduid en behandeld als een voorwerp, een object. Trente b.v. spreekt van partes van de species. De directe waarneming leert dat de hostie phaenomenaal een voorwerp is, want wat wij waarnemen zijn niet slechts eigenschappen, maar ook dingen. Tot de species nu behoort alles wat wij uiterlijk aan de Eucharistie waarnemen, dus ook het phaenomenaal ding, voorwerp zijn. In de scholastieke terminologie moet men dus zeggen dat de species phaenomenaal niet slechts tot de orde der accidenten, maar ook tot de orde der substanties behoren. Het onderscheid tussen het noumenale en het phaenomenale in de Eucharistie valt dus niet samen met de scholastieke distinctie tussen substantia en accidentia. Het blijven van de species is niet slechts een blijven van eigenschappen, maar van het phaenomeen brood.

De verhouding tussen het noumenale en het phaenomenale in de Eucharistie

De hostie, die dus phaenomenaal een stuk brood blijft, *is* Christus' Lichaam. Datgene waardoor brood werkelijk brood is, is veranderd in het Lichaam van de verrezen Heer. Toch worden van de hostie dingen gezegd die men niet kan toepassen op het Corpus Christi gloriosum. Dit laatste wordt door ons wel genuttigd, maar niet gebroken, in delen verdeeld, ver-

plaatst en verteerd. Het phaenomenale in de Eucharistie, dat iets reëels is en niet slechts schijn, is dus reëel onderscheiden van het noumenale. Binnen de identiteit in de Eucharistie heeft het phaenomenale een reële eigenheid, maar niet zo dat aan het broodphaenomeen de substantia panis beantwoordt. Aan het phaenomenale in de Eucharistie beantwoordt niet iets noumenaals dat niet werkelijkheid is van Christus.

De geconsacreerde hostie is noumenaal Christus' verrezen Lichaam, phaenomenaal een stuk brood. Beide uitspraken zijn, ieder in zijn orde, waar en reëel. Zij zijn de grondslagen voor een diepere doordringing in het geheim der Eucharistie. De theologische speculatie moet dus berusten op een confrontatie van beide.

Aan een phaenomeen beantwoordt noodzakelijk iets in de noumenale orde. Normaal is het phaenomeen de directe manifestatie van het noumenon. Het geloof leert ons dat dit in de Eucharistie niet het geval is. Het broodphaenomeen is niet meer de openbaring van de substantia panis. Er is een ander noumenon, en daarmee tevens een andere verhouding tussen het noumenale en het phaenomenale ingetreden. Juist in deze ongekende verhouding moeten wij een dieper inzicht trachten te verkrijgen vanuit onze dogmatische kennis van Christus en onze vertrouwdheid met het phaenomeen. Wij mogen daarbij geen van beide geweld aandoen, dus noch Christus' aanwezigheid vervluchtigen, noch de species tot iets irreëels maken.

Om de verhouding tussen noumenon en phaenomenon in de Eucharistie te praeciseren, zullen we enige wijzen aangeven waarop ze niet moet worden opgevat. Enige ervan zijn door de Kerk uitdrukkelijk afgewezen. Vooreerst is deze verhouding niet die van naast elkaar bestaan in een juxtapositie. Want dan zou het noumenon beroofd worden van zijn phaenomenaliteit, en aan het phaenomenon een te grote eigenheid worden toegekend (tenzij men het tot schijn reduceert). Dan zou er toch weer substantia panis blijven, en er geen sprake zijn van transsubstantiatie, maar van consubstantiatie. Elke dualistische opvatting die substantia en species teveel scheidt, moet de species ofwel tot substantie maken, ofwel tot schijn reduceren. Een verhouding tussen species en substantia als tussen deel en geheel is natuurlijk eveneens uitgesloten.

Ook bestaat er geen simpele identiteit tussen noumenon en phaenomenon in de Eucharistie. Christus is geen brood in de strikte zin. Er is geen impanatio, want ook deze theorie strookt niet met de leer der transsubstantiatie dat er geen substantia panis blijft. Verder is van een communicatio idiomatum tussen het noumenale en het phaenomenale in de Eucharistie geen sprake.

Substantia en species verhouden zich niet tot elkaar als twee dingen. De aard van hun relatie moet men zoeken in de eigen sfeer van de betrekkingen tussen noumenaliteit en phaenomenaliteit. Al bestaat er in de Eucharistie niet de ongecompliceerde betrekking tussen noumenon en phaenomenon die de natuurlijke orde kenmerkt, toch blijft de verhouding tussen Christus' Lichaam en de species die tussen datgene wat er werkelijk, substantieel is en datgene als wat het verschijnt. De vraag wordt dus hoe de species reële

verschijningsvorm van Christus zijn, zonder Hem totaal en onmiddellijk te openbaren. Hier gelden de algemene sacramentele principen. Het verschil met de andere sacramenten is echter, dat er in de Eucharistie niet slechts sprake is van handelingen, maar dat er ook een substantiële sacramentele structuur bestaat. De species zijn dus teken, symbool van Christus' praesentie, en wel zo dat Christus' aanwezigheid ophoudt wanneer het teken als teken niet meer bestaat. De geconsacreerde hostie is datgene wat zij als symbool betekent, en omdat zij het als symbool betekent. De hostie als phaenomeen, geplaatst in het geheel der eucharistische riten, is uitdrukking en causa significans van wat zij noumenaal is. De species zijn dus een uitdrukking van Christus die geheel door Hem gedragen wordt, en waarin Hij geheel aanwezig is. Hun werkelijkheid is geheel realiteit van Christus, al blijft er een onderscheid ten opzichte van Zijn verheerlijkt Lichaam. Op het realiteitskarakter van de species komen wij nog terug. Na de tot dusverre nogal abstracte beschouwingen moeten wij ons eerst dieper realiseren Wie zich in de Eucharistie uitdrukt.

Christus' praesentie in de Eucharistie

Onder de gedaanten van brood en wijn is de verrezen Christus aanwezig. Het mysterie der Eucharistie is dan ook niet alleen ten nauwste verbonden met het lijden, maar ook met de verheerlijking van de Godmens. Door Zijn verrijzenis heeft Christus de onbeperkte mogelijkheid om bij ons te zijn. Zijn mensheid deelt op een of andere wijze in Zijn goddelijke nabijheid. De eeuwige verheerlijkte Christus concretiseert nu zijn nabijheid in een verschijningsvorm die in fieri is, en waarin Hij aan ons leven deelneemt. Hierin ligt een sterke analogie met Zijn verschijningen na Zijn verrijzenis. Deze openbaringen bewerkten het besef van 's Heren nabijheid, dat in de apostolische tijd zo sterk leefde. Christus' verschijningen waren echter geen volle openbaringen van Zijn heerlijkheid, want dat zou ipso facto de parousie betekend hebben. De verschijningen waren verhullende openbaringen waarin de eeuwigheid in de tijd trad. De Heer manifesteerde de relatie die Hij in Zijn eeuwigheid tot het tijdelijke houdt, en waardoor het tijdelijke tot Hem herleid wordt. Het tijdelijke dat aldus doordrongen wordt van Christus' leven is Zijn Mystiek Lichaam op aarde, één met Hem, maar toch ook van Hem onderscheiden.

De relatie van Christus tot deze aeon neemt een bijzondere gestalte aan in de Eucharistie. Ook hier concretiseert Christus Zijn nabijheid in een verschijningsvorm die verhullende openbaring is. Nu is het echter geen menselijke gestålte, maar de symbolische gedaante van voedsel. De relatie tot deze verschijningsvorm heeft Christus als viator gelegd tijdens het laatste Avondmaal. Dit was dus niet alleen een anticipatie van Christus' lijden, maar ook van Zijn verheerlijking. In de Eucharistie neemt Christus deel aan het leven van de Kerk, die Zijn viatorschap voortzet. In deze situatie moet de verhouding van substantia en species in de Eucharistie worden geplaatst. Want ofschoon de substantia geheel Christus is, bestaat er in de Eucharistie een onderscheid tussen de realiteit van Christus' vereeuwigde Lichaam en de

verschijningsvorm, die aan de condities van dit aardse leven onderworpen is. Dit onderscheid kan niet gefundeerd zijn in de eeuwigheidsvorm van Christus als zodanig, maar moet een uitdrukking zijn van de relatie die de Heer tot het tijdelijke houdt. Dit betekent dat Christus in de Eucharistie aanwezig is krachtens Zijn relatie tot het aardse bestaan, dus volgens Zijn eenheid met Zijn Mystieke Lichaam. In de Eucharistie is a.h.w. Christus' relatie tot ons substantie geworden. Dit sacrament (en op hun wijze ook de andere sacramenten) is de eenheid tussen ons die in de tijd leven en de Heer die leeft in eeuwigheid.

De verhouding tussen substantia en species in de Eucharistie is dus een soort uitdrukkingsverhouding, maar van unieke aard. Hier is geen incarnatie, exteriorisatie van iets louter geestelijks, maar Christus' vereeuwigd Lichaam ,,vertaalt" zich in een stoffelijke corruptibele vorm. Deze wordt als Zijn uitdrukking geheel door Hem gedragen zonder dat echter de phaenomenale eigenheid opgeheven wordt. De realiteit van de verschijningsvorm is juist onmisbare voorwaarde voor Christus' aanwezigheid, want zij is het betekenend instrument waardoor de Heer in ons leven kan treden. Het aardse aspect moet blijven bestaan om de eeuwigheid in dit bestaan te enten. De species zijn dus echt instrumenteel symbool van de substantia, want zij zijn geheel en al uitdrukking en werktuig van de verrezen Christus.

De species betekenen dus niet Christus' Lichaam als iets geïsoleerds, maar juist als betrokken op ons, als verlossend. De volle betekenis van de Eucharistie blijkt pas, wanneer men niet alleen de realis praesentia beschouwt, maar deze plaatst in het geheel van de eucharistische ritus. Het zijn immers de gaven van de Kerk die in Christus' Lichaam en Bloed veranderen. Het is de repraesentatie van het Mystieke Lichaam die Christus tot Zijn verschijningsvorm maakt. De verschijning wordt echter niet aan het tijdelijke ontheven, en verliest ook niet het karakter van kerkelijke uitwendigheid en repraesentatie. De species zijn juist de hoogste vorm van kerkelijke uitwendigheid, want zij betekenen ook de Kerk voor zover Zij leeft van Christus' leven door te delen in Zijn offer. Zo wordt het mogelijk de verhouding van substantia en species nog eens anders te omschrijven. De substantia is Christus' verheerlijkte Lichaam, juist in Zijn eenheid met het Mystieke Lichaam. Dit wordt betekend door de species, die Christus uitdrukken als kerkelijke uitwendigheid. Aldus is de Kerk in de Eucharistie copraesent, niet als iets naast Christus, maar juist voor zover Zij met de Heer één is. De Eucharistie is dus bij uitstek het sacrament van de eenheid tussen Christus en Zijn Kerk. Via de Kerk kan Christus ook aanwezig zijn volgens een sacramentele structuur. Het mystieke Lichaam is het medium waarin Christus Zijn aanwezigheid en werkzaamheid in de tijd kan voortzetten, en waarin Hij aan Zijn nabijheid een lichamelijk karakter volgens aardse condities kan geven. Dat Christus overal geheel aanwezig is, dat is het mysterie van het verheerlijkte Lichaam van de Godmens. Dat Hij via Zijn verschijningsvorm in het worden en de vermenigvuldiging wordt betrokken, is het mysterie van Zijn relatie tot het tijdelijke, tot het Mystieke Lichaam op aarde.

Tot dusverre hebben wij de Eucharistie vooral beschouwd als een af-

daling van Christus tot ons. Hij treedt lichamelijk in het leven der Kerk, zij het in verhulde vorm. Deze wijze van beschouwen sluit het meest direct aan bij onze beleving vanuit het aardse standpunt, maar geeft toch de werkelijkheid niet adaequaat weer. Het absolute centrum van waaruit alles beoordeeld moet worden, is immers de verrezen Christus. Daarom komt het meer met de proporties der realiteit overeen, wanneer wij de Eucharistie zien als een opname in Christus. De stoffelijke gaven, die de Kerk in de tijd repraesenteren, worden opgeheven tot binnen de identiteit van Christus' verrezen Lichaam. Dat Christus zich aan ons anders openbaart dan Hij in volle werkelijkheid is, ligt niet zozeer aan Hem als wel aan ons. Christus Zelf is eeuwig en volmaakt één, maar Zijn verschijningsvorm is om ons aan het worden en de vermenigvuldiging onderworpen. Christus gaat zo ver met het vergankelijke in Zich op te nemen, dat het de eeuwigheidswaarde van Zijn verrezen Lichaam krijgt, maar om ons volgens onze conditie in die eeuwigheidswaarde te doen delen, moet de Eucharistie tevens het aspect van de vergankelijkheid behouden: „......de munere temporali fit nobis remedium sempiternum". Sacramentaliteit is dus het opgenomen worden in Christus, maar volgens reële aardse condities. Als in de Eucharistie de species niet reëel zouden zijn, dan ware onze opname in Christus het evenmin.

Het werkelijkheidskarakter van de species

De species zijn dus een realiteit, maar een realiteit van zeer bijzondere aard. Dit karakter kan men min of meer afbakenen door te bepalen wat het niet is. Deze in de theologie gebruikelijke via negativa helpt om het mysterie te situeren.

Vooreerst zijn de species geen subjectieve illusie. Er is geen zinsbegoocheling doordat de zintuigen, geplaatst tegenover de Eucharistie, niet meer normaal fungeren. Er is ook geen objectieve illusie, in die zin dat zich objectief (dus zonder dat het aan onze zintuigen ligt) iets zou voordoen dat er in werkelijkheid niet is. Een dergelijke opvatting bevat een contradictio in terminis en berust op een foutieve waarnemingstheorie. De species zijn dus niet louter schijn, zoals o.a. de devotieliteratuur helaas wel eens suggereert. Zó mag men dus „Visus, tactus, gustus in Te fallitur" niet opvatten.

Van de andere kant geeft onze waarneming ons in de Eucharistie niet de onmiddellijke en onverhulde toegang tot wat er werkelijk is. Wij nemen brood waar, maar er is geen substantia panis. Christus is aanwezig in Zijn Corpus gloriosum, en wij zien Hem niet als zodanig. Willen wij niet met het dogma in strijd komen, noch het realisme van onze waarneming verloochenen, dan moeten we zeggen dat Christus, zonder in strikte zin brood te worden, de „broodachtigheid" als reëel aspect in Zich heeft opgenomen. De species zijn de symbolische uitdrukking in de tijd van Christus, welk symbool iets reëels moet zijn om als causa significans te kunnen fungeren. De Eucharistie is een verhullende openbaring van Christus in de tijd, waarin de realiteit van de vorm en van de inhoud elkaar conditioneren. Als openbaring zijn echter de eucharistische gedaanten op zich niet de volledige wer-

kelijkheid, want de consecratiewoorden horen er wezenlijk bij. Men mag dus de species niet isoleren. Zij horen essentieel in de context van de eucharistische ritus, die pas het volledige phaenomenon uitmaakt. In deze totaliteit nemen wij wel degelijk Christus waar, want wij horen dat van een waarneembaar stuk brood gezegd wordt: „Dit is Mijn Lichaam". In de complete eucharistische situatie heeft een waarneming in geloof plaats. Pas wanneer men de realis praesentia te geïsoleerd beschouwt, vallen waarneming en geloof uiteen. De echte verhullende openbaring van Christus is dus de gehele eucharistische ritus, geplaatst in het totaal van de gereveleerde werkelijkheid.

De species zijn dus noch schijn noch rechtstreekse manifestatie van Christus' verrezen Lichaam. Zij onderscheiden zich van het Lichaam van de Heer door een reële eigenheid, die echter toch weer geheel op Christus betrokken moet zijn, want er is na de consecratie geen substantia panis et vini meer. Doordat Christus het brood in Zich opneemt als Zijn verschijningsvorm, wordt de substantiële autonomie van het brood „opgeheven" en de phaenomenale autonomie gemaakt tot symbolische uitdrukking van Christus in Zijn eenheid met de Kerk. De Eucharistie is dus een substantieel woord van Christus uitgesproken in de tijd. Nu rijst de vraag, wat die reële eigenheid van de species ten opzichte van Christus' verrezen Lichaam kan zijn, als er geen substantia panis meer is en een opvatting van de species als schijn ook uitgesloten wordt. Dat de species zich als symbolisch teken onderscheiden van Christus' Lichaam, is evident. Hun intentionele realiteit (tekenkarakter) wordt als hun eigenheid zonder enig bezwaar aangenomen. Maar uiteindelijk gaat het in de vraag naar het realiteitskarakter van de species om hun physieke realiteit, hun ding-karakter. Tegenover de hervormers heeft de katholieke theologie sterk de nadruk gelegd op de physieke praesentie van Christus en op de intentionele functie der species. Ten aanzien van de physieke realiteit der species was de houding der katholieke theologen vaak aarzelend vanwege het gevaar om toch weer een substantia panis in te voeren. In de Eucharistieleer dreigen immers analoge ketterijen als in de christologie binnen te dringen. Men moet zich er echter ook voor hoeden in een eucharistisch docetisme te vervallen. Hoe kan de gedaante van brood een eigen physieke realiteit bezitten, zonder dat daaraan een substantia panis beantwoordt? Dat is juist het mysterie, dat men niet, met de physieke realiteit, moet ontkrachten. In de phaenomenale orde wordt immers het teken-zijn altijd gedragen door het ding-zijn, en ook de species hebben volgens onze waarneming een dingkarakter. Dit moet reëel zijn, wil de werkelijke instrumentaliteit van de species verzekerd blijven. Zij zijn normaal ingepast in het aardse gebeuren, en moeten dat ook zijn om hun sacramentele rol te vervullen. Ons zoeken naar dieper inzicht mag deze realiteit niet afzwakken.

Als dit vaststaat, komt de vraag op hoe de species nog zó geheel op Christus betrokken kunnen zijn, dat er geen substantia panis meer is. Hierbij dient men te bedenken dat de physieke en intentionele realiteit der species niet van elkaar losgemaakt mogen worden. De hele phaenomenaliteit

moet worden gezien als verhullende openbaring. Alle qualiteiten hebben betrekking op de symboolwaarde, niet alleen het voeding-zijn. De verhullende andersheid van de species ten opzichte van Christus openbaart Diens relatie tot het nog onvolgroeide Rijk Gods, en alle aspecten van de broodsgedaante vinden in deze functionele gestalte hun plaats. De physieke eigenheid der species is dus geheel en al intentionele realiteit ten opzichte van Christus' verheerlijkt Lichaam. Christus' Lichaam drukt zich krachtens Zijn eenheid met de Kerk uit als een vergankelijke physieke gestalte. Phaenomenaal blijft deze dezelfde als vóór de transsubstantiatie, maar wat eerst geheel zich zelf was, wordt nu de tijdelijke gedaante van de eeuwige Heer. Er is een doorbraak geschied van het eeuwige in het tijdelijke, of liever een opname van het aardse in het verheerlijkte Lichaam van de Heer met zijn volmaakte eenheid en onbeperkte mogelijkheden. Dit draagt geheel en al, als door een act van herschepping, de species, maar toch zo dat er in de transsubstantiatie een reële continuïteit blijft. De directheid van de relatie der species tot Christus' Lichaam laat geen plaats meer voor de substantia panis. Maar wat wij er ook van zeggen, tenslotte blijft het mysterie. Het is het geheim van de verheerlijkte Heer en Zijn relatie tot Zijn Mystiek Lichaam.

Substantiële sacramentele structuur

De transsubstantiatie is, zoals nu wel duidelijk zal zijn, geen verandering van een identiteit (brood) in een identiteit (Christus' Lichaam) plus schijn (species), maar de overgang van een ongecompliceerde identiteit in een substantiële sacramentele structuur.

Het sacramentele rhythme van heiliging door afdaling tot de materialiteit is een verheffing van de algemene conditie van de mens, dat hij nl. via incarnatie tot vergeestelijking komt. Het sacramentele is aldus een anticipatie van de verrijzenis, waarin het lichamelijke eeuwigheidswaarde heeft. Nu heeft het sacramentele een rijk gedifferentieerde structuur [1]): God is er werkzaam via Christus, de Kerk en uiteindelijk de bedienaar. De sacramenten zijn gelede handelingen, waarin het hogere het lagere draagt en het lagere causa significans is van het hogere. Zij zijn volgens deze structuur materieel, juridisch, cultisch en begenadigend ineen. Tot al deze sferen behoort de act waardoor de bedienaar de materia en forma van het sacrament op de ontvanger toepast. De andere sacramenten dan de Eucharistie blijven in hun gevolgen doorwerken, maar zij zijn toch gekenmerkt door het momentane van een act. Slechts op het ogenblik van de toediening is er een volledige eenheid van alle momenten in Christus. Het water is b.v. alleen in de doopsituatie heiligend instrument. Daarbuiten heeft het slechts zijn eigen karakter.

In de Eucharistie daarentegen komt het tot een sacramentele structuur die, hoewel vergankelijk, zich kenmerkt door een durende substantiële eenheid. Tussen twee acten strekt zich een sacramentele toestand uit, die wezen-

---

[1]) Vgl. P. Smulders S.J., *Sacramenten en Kerk. Kerkelijk recht — Kultus — Pneuma*, in: *Bijdragen* 17 (1956) 391-418.

lijk in het teken van beide acten staat en daarvan niet losgedacht mag worden. Deze toestand van realis praesentia manifesteert de substantialiteit van Christus' eenheid met de Kerk. De sacramentele momenten zijn in de eucharistische structuur zeer innig verbonden. De priester spreekt, anders dan bij de overige sacramenten, in persona Christi. De materie wordt in Christus' Lichaam opgenomen, terwijl zij bij de andere sacramenten slechts betekenend middel is. Christus Zelf wordt in de Kerk ontvangen. De priester treedt terug in een ondergeschikte rol, om tenslotte geheel ontvanger te worden. De sacramentele structuur van de realis praesentia betreft dus geheel en al Christus en Zijn Kerk. Substantieel is aanwezig Christus als Caput, d.w.z. Zijn Corpus gloriosum volgens Zijn eenheid met het Corpus Mysticum. De species zijn daarvan de exteriorisatie. de phaenomenaliteit. Zij zijn verschijningsvorm van Christus als symbool van Zijn verlossingswerk dat voor ons levengevend is. Christus' levensoffer, waartoe de relatie in de consecratie is gelegd, drukt zich uit als voeding voor ons. Dat Christus Zijn leven geeft voor ons wordt uitgedrukt in de communie, die dus niet alleen vrucht, maar ook voltooiing is van de offerritus. De species blijven echter ook verschijningsvorm van de Kerk, waarvan brood en wijn gaven en repraesentatie waren. De species zijn de hoogste uitwendigheid van de Kerk, nl. Haar repraesentatie voor zover Zij in Christus is opgenomen. Men kan dus zeggen dat de Kerk in de Eucharistie sacramenteel copraesent is, niet als substantie naast Christus, maar als één met Hem en als Zijn ontvangend medium. Daarom worden wij in de Eucharistie niet alleen één met Christus, maar ook onderling één als Kerk.

Het is echter niet de bedoeling dit alles hier nader uit te werken. De Eucharistie als substantiële sacramentele structuur is een uitdrukking van de verrezen Christus in de tijd volgens Zijn eenheid met de Kerk. Wellicht is dit een geschikte grondstelling voor de beantwoording van de vragen hoe Christus Zich uitdrukt en wat de volle betekenis van deze uitdrukking is.

Jogjakarta H. VERBEEK, S.J.

SOMMAIRE

La structure sacramentelle de l'Eucharistie

Sans doute la scolastique nous a rendu de précieux services pour une intelligence théologique de l'Eucharistie : bien des choses cependant nous laissent insatisfaits dans son approche du mystère. La philosophie aristotélicienne avec ses concepts de substance et d'accident, de mutation substantielle et d'hylémorphisme, reste malgré tout un cadre assez étroit pour une approche théologique qui en engloberait tous les aspects.

L'auteur essaie en cet article de frayer d'autres chemins à la pensée et

et d'arriver ainsi à une synthèse plus large. Il distingue à cet effet la réalité nouménale et phénoménale de l'Eucharistie et précise le rapport entre les deux. Il cerne de plus près le mode spécial qu'y revêt la présence du Christ et le caractère de réalité qu'y gardent les „espèces". Enfin il en détermine la structure sacramentelle „substantielle" : comme telle l'Eucharistie est une expression dans le temps du Christ ressuscité selon son union avec l'Eglise.

THE NATURE OF THE POWER TO CONFIRM ON THE PART OF THE EXTRAORDINARY MINISTER

The particular problem that we want to consider has interested the minds of theologians and canonists for many years. We find it discussed by writers before the time of the Council of Trent [1], and even now since the recent decree *Spiritus Sancti Munera* [2] authors are anxious to look for confirmation of one theory over another. Authors continue to dispute the question which has been described by Pope BENEDICT XIV as one of ,,great difficulty and complexity" [3]. Our purpose is to present the several opinions that have been held by theologians through the years and to evaluate them from a consideration of the difficulties that have been offered by opposing schools.

The distinction between the *ordinary* and *extraordinary* minister of the sacrament of confirmation according to those very words is taught by the Council of Trent: ,,Si quis dixerit sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit" [4]. In the *Decretum pro Armenis* we find the same terminology: ,,Ordinarius minister est episcopus", and finally we have the form consecrated in the Code of Canon Law: ,,Extraordinarius minister est presbyter, cui vel jure communi vel peculiari Sedis Apostolicae indulto ea facultas concessa sit" [5]. It is interesting to know that from the discussions at the Council of Trent it was determined that the formula of the Council of Florence should still be used. Father DE SMET alludes to this historical point:

> ,,Proposita fuerat damnanda propositio: 'Confirmationis ministrum non esse solum Episcopum, sed simplicem sacerdotem'; sed per decursum disputationum, tam coram Patribus quam coram theologis minoribus, provocatum est ad facta historica attestantia partes habitas a simplici sacerdote in ministerio Confirmationis, et votum fuit emissum ut articulus reduceretur ad formam Concilii Florentini, quod addiderat: *ordinarium* ministrum; quod votum in definitiva redactione fuit admissum, postquam alia praevia formula fuerat proposita: 'si quis dixerit quemlibet sacerdotem esse ministrum Confirmationis, anathema sit' " [6].

The Church attaches a striking importance to the doctrine that a simple priest is not the ordinary minister of this sacrament but that he administers it validly only in virtue of the delegation of the Holy See. A conspicuous indication of this may be pointed out in the latest edition (1925) of the

---

1) CAPPELLO, *De Sacr.*, n. 204.
2) 38 AAS 349.
3) *De Syn. Dioec.*, lib. 7, c. 8, n. 7.
4) Sess. VII, can. 3 de confirmatione.
5) c. 782, § 2.
6) DE SMET, *De Confirmatione*, p. 329.

Roman Ritual in which the priest who administers confirmation by special indult is told that he should preface the ceremony by publicly warning the faithful that only the bishop is the ordinary minister of this sacrament, and by reading aloud, in the vernacular, the decree of delegation in virtue of which he is about to administer it as extraordinary minister.

Therefore, as long as we remember to call the simple priest the extraordinary minister of this sacrament, we are on safe terrain. However, we must always recognize from the undisputed facts of the past, from the history of instances in which priests were empowered by the Holy See to confirm, from the present discipline of the Church, which, besides communicating this power to certain priests by special indult, allows it *ipso jure* to certain dignitaries enumerated in the Code of Canon Law [7]), and from the more conspicuous fact that the Church recognizes, subject to some exceptions, the validity of confirmation by priests of the Eastern communities, whether uniate or dissident, from all these facts, we must conclude that by indult, delegation, or dispensation of the Holy See (these terms seem in this matter to be used indiscriminately in ecclesiastical documents), a simple priest becomes able to confirm validly. Still, it must be pointed out that the chrism must be blessed by the bishop.

Opinions on the Question

The facts as proposed and the law of the Church as stated above lead us to the precise point at issue. What precise power is there in the simple priest by which he is constituted extraordinary minister of the sacrament of confirmation? Do we adequately explain the inability of a priest to confirm validly without the commission of the Holy See by saying that it is due to a lack of the power of orders or of the power of jurisdiction? A satisfactory answer to this question will not be reached unless several other problems are considered and we are sure that the limitations set by this paper will prevent our consideration of each of them sufficiently. The question of a possible separate character in the Episcopacy to explain the fact of the bishop being the ordinary minister of confirmation is overlooked by several authors. Does the bishop in virtue of the Episcopacy receive a new character, or is this character merely an *intrinsic extension* of the sacerdotal character? Or is the theory correct, which views an explanation for the administration of the sacrament of confirmation at the hands of a simple priest by an appeal to an *extrinsic extension* of the sacerdotal character? Father Connell attempts to show that in this theory there is a more plausible explanation for the whole question of the extraordinary administration of the sacrament of confirmation, and also for the question of a simple priest administering the minor orders [8]). We shall consider this later. Thus it might be said that after some small study of the various implications of these associated questions and the

---

[7]) c. 782, para. 3.

[8]) *American Ecclesiastical Review*, 72 (1925) 342.

different opinions on the nature of the extraordinary power to confirm, we agree with BENEDICT XIV that the problem is one „of great difficulty and complexity".

We would like to advert to just two points before entering upon this question. We are little surprised, in the first place, to see that Father CAPPELLO does not pigeon-hole certain authors into certain schools because of the shade or two which will keep them outside such a particular classification. Secondly, we are inclined to question the value of the *communis* note which some authors ascribe to a certain opinion. Where some authors will consider the BILLOT opinion the more common opinion and include St. THOMAS in their list of supporters, other authors will say that the opinion of SUAREZ is by far the more acceptable to theologians. We would finally like to mention that there is a certain readiness to place an author in a school to which he does not belong. At least there is reasonable doubt in the face of the little evidence we have. A case in point is the position of Father D'ALÈS: Father CAPPELLO would have him supporting the SUAREZ-BELLARMINE school; Father MCCARTHY [9]) would classify him with the BILLOT opinion, and this on the score of the very same words of Father D'ALÈS!

It is certainly true, as Father MCCARTHY points out, that the Decree of 1946 was not concerned with theoretical questions but with the unfortunate problem of the children who die without confirmation, because a bishop, the ordinary minister of this sacrament is not on hand to administer it. Father MCCARTHY then proceeds to show that the power given to a priest by indult (at least from the language of the indult or the decree) is very closely analogous to a power of jurisdiction, which, of course, presupposes the requisite power of orders, namely that of the priesthood. Thus a deacon could not be delegated to confirm. Not all authors would agree that delegation is equivalent to a grant of jurisdiction and Father MCCARTHY would be the first to admit that a certain argument cannot be derived from this one *locus*. However let us not proceed any farther before we have offered a suitable division of the several opinions of theologians on this intricate point. We may accept the division of CAPPELLO, realizing that in only one or two cases does he mention any particular author. We may synopsize them as follows:

1) The priest who confirms as extraordinary minister does so validly from the power of orders alone. The delegation of the Pontiff adds nothing.
2) In the early centuries of the Church a simple priest administered the sacrament of confirmation validly by the power of orders alone. Delegation was necessary *only for liceity*. Today, because of the will of the Church, both orders and delegation are necessary for validity.
3) The delegation of the Pontiff gives to the priest a *peculiar power of orders or a peculiar augment of the power of orders*. Thus is he constituted the extraordinary minister of this sacrament.

---

[9]) *Irish Ecclesiastical Record*, 70, p. 347.

4) The delegation of the Pontiff gives to the priest a *peculiar power of jurisdiction* which conjoined with the power of orders renders him an extraordinary minister of confirmation. The proponents of this theory say that here we have a situation similar to confession and matrimony.
5) The simple priest has a power that is *absolute, perfect,* and *independent* with regard to the sacraments of baptism and the Eucharist. However, his power is *inchoative, imperfect, conditioned* and *dependent* upon the delegation of the Holy Father with regard to the administration of confirmation. Therefore it is necessary that this power become *perfect* and *absolute* from the commission of the Pope. Granted that the Holy Father has delegated the simple priest, he confirms *ex ipsa sua potestate presbyterali.* In favor of this opinion Father CAPPELLO cites BELLARMINE [10]) and Father D'ALÈS whose following words Father McCARTHY believes can equally support the BILLOT position which is given below. The disputed words are these:
„Le ministre délégué confirme en vertu du pouvoir reçu dans son ordination, mais surélevé par délégation et adapté à une oeuvre que normalement le dépasse" [11]).
6) The simple priest has the full and perfect power to confirm but the power is always conditioned and dependent upon the will of the legitimate superior for its exercise. The proponents of this theory argue that if a simple priest in virtue of his ordination becomes the minister of baptism even in its solemn form, why should he not also, in virtue of the very same power become the minister of confirmation since confirmation is the perfection and consummation of baptism. Again they say that it is difficult to see how the tremendous power to forgive sins and to change bread and wine into the Body and Blood of Christ are given to a simple priest, and yet the power to confirm which is not so august is not conferred in the sacerdotal ordination.

This will suffice as a short outline of the different theories that have been proposed. We will ourselves add to this division because it seems to exclude the interesting theory of LERCHER and STRAUB and to pass over the opinion on the extrinsic extension of the sacerdotal character. Let us consider briefly each one of these schools.

Evolution of Opinions

The *first opinion* is erroneous, as CAPPELLO says, and we might cite the significant words from the letter of PIUS X *Ex Quo:*

„Cui haud minus absonum est validam habendam esse Confirmationem a quovis presbytero collatam" [12]).

Furthermore we know that BENEDICT XIV declared that the sacrament of

---

10) *De Sacramento Confirmationis,* cap. XII.
11) D'ALÈS, *Baptême et Confirmation,* p. 162.
12) 3 AAS 119.

confirmation administered by a simple priest of the Latin rite who had only delegation from his bishop was null. Therefore we may rule out at once this explanation of the radical power to confirm on the part of the extraordinary minister.

Delegation Required by Will of Church

The *second opinion* according to CAPPELLO does not lack probability if we consider the question of the Church's power over the sacraments. As we outlined this theory before, it proposes that in the early days of the Church a simple priest administered confirmation validly by the power of orders alone. Today because of the will of the Church, both orders and delegation are required for validity. In the past delegation was necessary only for liceity. Saint JOHN CHRYSOSTOM seems to have held an opinion much like this:

> „Non multum spatii est inter presbyteros et episcopos; nam etiam presbyteri docendi munus acceperunt et Ecclesiae praesunt; ac quae ille de episcopis dixit, etiam presbyteris competunt. *Sola namque ordinatione superiores sunt, et hinc tantum videntur presbyteris praestare"* [13]).

The words of St. JEROME, frequently quoted, seem to indicate the same idea: „Presbyterum omnia facere, quae episcopus excepta ordinatione sola" [14]). LERCHER appears to believe that PSEUDO-DIONYSIUS can be put in the same category. However, we have not been able to obtain much satisfaction from the reference he offers [15]). We may list here also MENDIVE [16]), the author of the article in the *Dictionnaire de Théologie catholique*, DÖLGER and DE SMET. The author of the article in the *Dictionnaire* says briefly: „La question dogmatique de la validité du sacrement administré par un simple prêtre est résolue: *elle dépend uniquement de la volonté de l'Eglise et dès lors du pouvoir de juridiction"* [17]). DÖLGER also believes that a simple priest has the power to confirm in virtue of his ordination. The fact that his administration of confirmation is invalid now if not accompanied by the delegation of the Pontiff is explained bij DÖLGER as due to the declaration of the Church that such administration is invalid. Where the invalidity has not been declared as in the Eastern Church, there the simple priest validly confirms. What is conferred by the Holy Father is not something positive but something negative, the removal of an impediment or an obstacle to the exercise of the priestly power. Father LENNERZ objects against this explanation on the grounds that it cannot be seen according to this theory how a simple priest does *not* have the power to confirm. DÖLGER would retort that anyone who here and now cannot exercise validly some power he possesses may rightly be said not to have the power to place the act [18]).

---

13) CHRYS., P.G. 62, 553.
14) *Epist. ad Evang.*, R.J. 1357.
15) *De Eccl. Hier.*, V, I, 5; P.G. 3, 505.
16) *De Confirmatione*, c. 3.
17) D.T.C. 1923, *Ordres, Ministre Extraordinaire*, col. 1075, 1048.
18) DÖLGER, *Das Sakrament der Firmung*, Wien, 1906, pp. 206-22.

We must admit that the most convincing presentation of this second opinion is given by Father DE SMET[19]). After he outlines his theory he attempts to show how it best agrees with the tenor of various statutes and regulations from early times and how historical cases can be more easily resolved. It is precisely on this latter point that CAPPELLO attacks the DE SMET theory: „Haec sexta opinio — Billot, etc. — devitat difficultates quae habentur contra secundam sententiam — De Smet, etc. — *ex antiquis documentis desumptas*". DE SMET asserts that it is commonly understood that the dogmatic formula — Episcopus est minister ordinarius; simplex sacerdos est minister extraordinarius confirmationis — signifies that *only* the bishop in virtue of his ordination validly confirms but that the simple priest has only an initial and inchoative power to confirm that is given to him in his sacerdotal ordination. Such an incomplete power, according to this common interpretation, must be actuated and completed by the delegation of the Holy Father; without the latter commission the simple priest can never validly confirm. DE SMET then says that the dogmatic formula is better understood if it is construed to mean that the simple priest has the power to confirm validly *de se et vi ordinationis suae,* but that according to apostolic usage the *valid and licit administration* of the sacrament was reserved to the bishop. Therefore in early times and in ordinary circumstances a simple priest confirmed *validly but illicitly*. However the Church, according to DE SMET, always retained the power of restricting the exercise of sacerdotal power and thus she could require either the episcopal character for the valid administration of this sacrament or she could place one or the other condition upon the conferring of confirmation — special delegation from a bishop or the Holy Father — in order that a simple priest might be constituted its minister. The Church did not use her prerogative in the beginning but now she does and with regard to simple priests even *sub poena nullitatis*. DE SMET alleges that the tenor of various decrees and statutes from earliest times which refer to the reservation of this sacrament to the bishop speak in such a way that he alone is the habitual *valid and lawful administrator* of confirmation. He cites the words of INNOCENT I who declared: „*non licet* presbyteris confirmare"; he mentions also GELASIUS I (492-496), GREGORY THE GREAT, and various synods, and seems to argue that wherever a phrase such as „non licet presbyteris confirmare" occurs, it is evidence to prove his theory. DE SMET adduces another argument from the fact that in the past it was easily permitted for a simple priest to confirm in the case of necessity or with the indult of a bishop, and that this was the practice without any trace of delegation from the Holy Father. The strongest point seems to be the custom in the East where a simple priest administers confirmation immediately after baptism. DE SMET shows how the Church of Rome frequently recognized the validity of such administration and that in the Council of Florence, when there were many objections raised against the Greeks and among them this thorny one of the conferring of confirmation by a simple

---

19) *De Confirmatione,* pp. 329-31.

priest, we know that such a practice was not condemned. As DE SMET puts it: „additur autem quod illa omnia 'a Latinis objecta Mytilensis (Episcopus) canonice legitimeque dissolvit', hoc solo puncto dogmatico excepto, de dissolutione scil. matrimonii per adulterium" [20]). That the practice in the East had the tacit approbation of the Holy Father which BILLOT and others assert, DE SMET believes is difficult to conceive, especially when it is realized that this Oriental usage continued for a long time before it was brought to the knowledge of Rome [21]). Therefore, DE SMET concludes that a simple priest *de se et vi ordinationis* was excluded only from the *licit administration* of this sacrament. The Church has since determined that valid administration is contingent upon proper delegation from the Holy See.

We do not think that the refutation of LERCHER deprives this theory of all probability. There are difficulties but the theory commands a good amount of probability and it does attempt to explain some very ticklish historical cases. In addition the opinion will become more attractive if one is willing to accept the power over the sacraments such as DE SMET suggests. LERCHER criticizes the theory on the ground that just as the Church cannot render null the act of consecrating bread and wine in the sacrament of the Eucharist if on the part of the priest correct matter and form are employed and likewise the proper intention is present, so the Church cannot render null the administration of the sacrament of confirmation if the simple priest has received that power to confirm *vi Ordinis proprii a Domino dati*. Father DE SMET would naturally deny that there is any parity here and would explain the two cases in the light of his understanding of the Church's power over the administration of the sacraments. Father PUIG DE LA BELLACASA also argues against this opinion on practically the same grounds [22]).

Delegation Confers Power of Orders

The *third opinion* which asserts that the delegation of the Holy Father confers a peculiar power of orders is rejected by CAPPELLO on the grounds that the power of orders is conferred only by sacred ordination. CAPPELLO would reduce any power of Orders *juris ecclesiastici* to a power of jurisdiction but he seems to imply that most proponents of this theory are speaking of a power of orders that is *juris divini*. Such a power can never be conferred by the mere delegation or commission of the Pontiff. Against this opinion we may also cite the words of Pope BENEDICT XIV: „Delegare simplici presbytero potestatem exercendi ejusdem actum (i.e. confirmandi) potius ad jurisdictionem, quam ad ordinem pertinet" [23]). Finally, LERCHER offers his own objections which are associated in some way with his own theory that will be explained later. He argues that no one can obtain a delegated power from someone who completely lacks that power. He illustrates

---

[20]) HARDUINUS IX, col. 430.
[21]) DE SMET, *De Confirmatione*, p. 330.
[22]) *De Sacramentis*, p. 190.
[23]) *De Syn. Dioec.*, VII, c. 8.

that principle by the example of a simple priest who may validly confirm from the delegation of an ecclesiastical superior who himself has not the power to confirm. He offers the case of a deacon who has been chosen as Pontiff. Before this deacon is ordained a priest, certainly he cannot administer confirmation himself but he can designate a simple priest to confirm validly. On the other hand a bishop who in virtue of his power of orders confirms validly, cannot communicate the power of confirming validly if there is no delegation from the Holy Father [24]).

Delegation Confers Jurisdiction

The *fourth opinion* which holds that the delegation of the Pontiff gives to the priest a peculiar power of jurisdiction which together with the power of orders renders him an extraordinary minister of confirmation is rejected by both CAPPELLO and LERCHER. CAPPELLO argues that this theory cannot allege in its favor an analogy with the administration of the sacrament of penance or matrimony. LERCHER refutes this fourth opinion on the grounds that a priest does not confirm because of any delegated jurisdiction for the very simple reason that the administration of the sacrament of confirmation is *not* an act of jurisdiction. We believe that most authors now hold that the delegation of the Pontiff confers a power of jurisdiction and nothing else. In fact this is the very conclusion Father MCCARTHY comes to when he examines the words of the recent decree *Spiritus Sancti Munera*. This leads us to the opinion held by SUAREZ and many other authors who certainly will not agree that the complement of which they speak, which is required for the inchoative power of the priest to be exercised, is of necessity a power of jurisdiction.

Opinion of Suarez

The *fifth opinion*, then, is that of SUAREZ. It maintains that a simple priest has a power that is *absolute, perfect, and independent* with regard to the administration of the sacraments of baptism and the Holy Eucharist. However, this power is *inchoative, imperfect, conditioned and dependent* upon the delegation of the Holy Father with regard to the administration of confirmation. In his thirty-sixth disputation of the sacraments SUAREZ explains how we should understand the power of a simple priest to confirm. That power is a *potentia remota vi suae ordinationis* belonging to the priest but it requires for its valid exercise the commission or delegation of the Pontiff. The sacerdotal character of itself does not suffice but it must be perfected and completed by the indult of the Pontiff. SUAREZ argues that since the character is not a physical potency, but a seal or an indelible mark that brings with it the qualities of a moral power or capacity, it can readily be understood how such a moral power might depend upon the delegation of a higher superior for its valid exercise [25]). BELLARMINE uses practically

---

24) LERCHER-UMBERG, 1948, p. 203.
25) *De Sacramentis*, Tom. I, disp. 36, sect. 2.

the same terminology when he says that the bishop has the *absolute, perfect* and *independent* power to administer confirmation but that the simple priest has that power only *inchoatively* and *imperfectly*. The priest has the sacerdotal character which is an *absolute, perfect* and *independent* power with regard to the sacraments of baptism and the Eucharist but his power to confirm is *inchoative, imperfect* and *dependent* upon the will of a superior for its valid exercise. Therefore, unless this inchoative power is perfected by the delegation of the superior, the simple priest does nothing at all if he goes through the rite of administering confirmation. However, if that inchoative power is perfected, then he confirms *ex ipso suo charactere* [26]).

Thus we can easily see that the opinions of SUAREZ and BELLARMINE are much the same. Just how popular is this opinion? We have examined every dogmatic theological manual and moral theology textbook that was available, and we have learned that the following hold in its principal outlines the Suarezian theory: PESCH, OTTEN, SASSE, PUIG DE LA BELLACASA, BILLUART, CAPPELLO (according to Father MCCARTHY, but in the latest revision CAPPELLO *"omnibus mature perpensis"* adopts the BILLOT opinion), VAN NOORT, MARC-GESTERMANN, BOZZOLA, DAFFARA, D'ALÈS, LENNERZ, MERKELBACH, NOLDIN-SCHMITT, VERMEERSCH, DUANE, LEHMKUHL, GÉNICOT-SALSMANS, CORONATA, PIOLANTI and finally the Wirceburgenses.

This is an impressive list of proponents for any theory. It is true that in essentials all these authors would agree that the power of the simple priest to confirm is incomplete and imperfect if we consider his sacerdotal character. PESCH compares the episcopal and sacerdotal characters and concludes that the episcopal character is the total cause by which God *ex parte ministri* is moved to posit the effect of the sacrament; in the case of the simple priest the sacerdotal character together with the deputation is the total cause in such a way that these two partial causes are not *coordinate* but *subordinate* because the deputation presumes that the sacerdotal character is present and the character is the radical and principal element [27]). This explanation at once presents us with a difficulty that is at the bottom of all the criticism of the SUAREZ opinion. It is the patent one of trying to conceive the power of administering confirmation as the operation of these two causes. We must remember that when we raise the question as to just what is conferred by the delegation of the Pope, we are told by the proponents of this theory that it is the complement to the incomplete and inchoative power of the simple priest, but that this complement is a certain *dignitas* which is neither a power of orders nor of jurisdiction. This is a strange power that is given by the delegation of the Pope, a power, or better, a *dignitas* (this is the term most authors use), which is neither *potestas ordinis* nor *potestas jurisdictionis*. LEHMKUHL makes this very clear when he says:

„Ergo id quod presbyter recipit, ut possit confirmare, non est potestas jurisdictionis, sed est *dignitas*, quae ad eandem speciem refertur ac potestas ordinis, *attamen potes-*

---

[26]) BELLARMINE, *De Sacramento Confirmationis*, cap. XII.
[27]) PESCH, *De Sacramentis*, n. 555.

tas ordinis non recte vocatur, quia non intrinsecus per ordinationem, sed extrinsecus per delegationem confertur. Id vero, quo fit, ut Summus Pontifex presbyterum ita elevare et aptum ministrum Confirmationis facere possit, utique potestas jurisdictionis est, qua supremam facultatem regendae Ecclesiae habet" [28]).

We must admit that such a *dignitas* which is reducible to a species of orders, but conferred extrinsically by the exercise of a power of jurisdiction is very much of an indeterminate concept for us. Father McCarthy also admits his inability to understand just what is meant by making perfect, absolute and independent an inchoate priestly power. In addition to this difficulty McCarthy maintains that after the priest's power is perfected and made absolute and independent by the apostolic concession, it would seem to follow that the priest might validly confirm everywhere. We know that this conclusion may not be accepted. Therefore McCarthy holds that this process of perfecting can imply little more than the grant of a limited jurisdiction [29]). Frequently the words of Benedict xiv [30]) are quoted against the opinion of Suarez. We have seen those words already but it would be well to repeat them here: „Delegare simplici presbytero potestatem exercendi ejusdem actum (i.e. confirmandi) potius ad jurisdictionem, quam ad ordinem pertinet". McCarthy uses this quotation to show that jurisdiction is conferred by the Pope but it would not be especially telling against the Suarez position because the distinction would immediately be drawn between the exercise of jurisdiction on the part of the Holy Father and the precise *dignitas* which is not jurisdiction that is received by the simple priest. The proponents of the Suarez theory could use the parity from the law of fasting and abstinence; the dispensatory power of the priest is certainly the exercise of jurisdiction, but who would say that jurisdiction is communicated by such an exercise?

The principal difficulty, therefore, against the Suarez opinion is to conceive just what this *complement*, this *dignitas* is, which *completes, makes perfect* and *independent* the *inchoative, imperfect* and *dependent* power of the simple priest. We receive little clarification from the different authors. Otten says that by the deputation of the Pope the power of orders is *extrinsically amplified* and elevated and thus the simple priest becomes a valid minister of confirmation. Sasse speaks of the necessity of a simple priest to have *"an internal ontological charisma and an external delegation"*. Because of his character the bishop has a *dignitas* which is internal, perpetual, and indelible but the simple priest must receive a *dignitas* which perfects the internal *dignitas* which of itself is not sufficient to render him a minister of confirmation. This *internal dignitas* is extrinsically completed and elevated by the delegation of the Holy Father [31]). Puig De La Bellacasa refers to the remote potency in the character of the priest for the administration of confirmation; it can only become a proximate potency by the

---

28) Lehmkuhl, Vol. II, p. 71.
29) McCarthy, I.E.R., Vol. 70, p. 349.
30) *De Syn. Dioec.*, VII, c. 8.
31) Sasse, *De Sacramentis*, p. 288.

delegation of the Pontiff. He denies that the Church has the power over the sacraments such as the opinion of DE SMET would postulate, and contends that the latter theory appears to be incongruous with several citations from Trent, especially canon 7 de sacramento ordinis: „Si quis dixerit, *episcopos non esse presbyteris superiores;* vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, *illis esse cum presbyteris communem... anathema sit*" (Denzinger 967). We have already seen that CAPPELLO in an earlier edition of his work preferred this SUAREZ-BELLARMINE opinion. MCCARTHY in the *Irish Ecclesiastical Record* remarked that CAPPELLO „opts for the theory expounded by Bellarmine". However, in the latest revision of his *De Confirmatione,* we learn that CAPPELLO has altered his opinion in favor of the BILLOT theory. CAPPELLO says: „The sixth opinion, which partly agrees and partly disagrees with the second and the fifth must be said to be *more probable* after consideration of all the aspects of the problem — omnibus mature perpensis". The reason that he offers for his change of mind is that this opinion, unlike the opinion of DE SMET, avoids the difficulties that are raised from the early documents of the Church.

VAN NOORT explains the SUAREZ theory by appealing to an extrinsic augmentation to the dignity of the simple priest produced by the delegation of the Holy Father. He agrees that this augment is neither a power of orders nor a power of jurisdiction [32]). BOZZOLA refers to the opinion of SUAREZ as the *most probable,* but from his own words we may find a departure from the common way of referring to the complement of the inchoative power of the priest. BOZZOLA asserts that the power in the priest is a radical power to confirm but delegation is necessary. What is given to the priest by the delegation of the Holy Father? BOZZOLA appears to say that jurisdiction is conferred by the act of the Pope. His own words are these: „Ideo habent quidem ratione sacerdotii potestatem aliquam *radicalem confirmandi,* quae tamen, ut ad actum reducatur, debet compleri aliqua delegatione a suprema auctoritate quae *suppleat defectum debitae jurisdictionis"* [33]). Now it should be noted here that BOZZOLA would not agree with SASSE who says that the jurisdiction which the Pope exercises is *not* what the simple priest receives. SASSE's own words are: „Unde licet Romanus Pontifex...... exerceat potestatem jurisdictionis, *non tamen id quod sacerdos accipit, ut valide confirmare possit, est potestas jurisdictionis"* [34]). We consider this an important point of division among authors, even among those orthodox followers of the opinion of SUAREZ who hold an inchoative power in the priest to confer confirmation. DAFFARA [35]) also insists upon the same point as SASSE, i.e. although the Holy Father exercises an act of jurisdiction, it is not jurisdiction which the priest receives in order to be constituted the extraordinary

---

32) VAN NOORT, *De Sacramentis,* Vol. I, p. 216.
33) BOZZOLA, *De Sacramentis,* p. 111.
34) SASSE, p. 288.
35) *De Sacramentis,* p. 242.

minister of the sacrament. DAFFARA explains what the priest does receive as an extrinsic deputation; it is not something intrinsic, it does not pertain to the power of jurisdiction nor is jurisdiction demanded by this sacrament in the same way as in the case of penance which is a judicial act; by the delegation of the Pontiff the priestly power of orders is extrinsically amplified and elevated with the result that in ,,dignity and efficacy it is equal to the dignity of the bishop". The opinion of D'ALÈS, according to CAPPELLO, resembles that of SUAREZ; according to McCARTHY, arguing from the same words, D'ALÈS can be shown to favor the BILLOT theory. LENNERZ appears to favor the SUAREZ opinion and shows how, in accordance with this theory, it may be said that a simple priest in virtue of his ordination has no power to confirm, and yet, on the other hand, how the power to confirm may be communicated to no one but a priest [36]). MERKELBACH, NOLDIN-SCHMITT, VERMEERSCH and DUANE all explain the SUAREZ opinion in the traditional way; LEHMKUHL develops the SUAREZ opinion out of a consideration of the *ratio theologica* argument for the administration of this sacrament by a simple priest. GÉNICOT-SALSMANS and CORONATA refer to the incomplete power that must be complemented. PIOLANTI speaks of this complement as negative rather than positive in a way similar to the explanation of DÖLGER. However, as far as we can determine, DÖLGER. does not refer to an inchoative power of the priest.

We have seen sufficiently the broad outlines of the SUAREZ opinion and the shades of difference within the theory. We have seen the general criticism made against it. We might refer finally to the refutation of LERCHER who also admits his difficulty in conceiving a power to confirm as composed partly of an internal consecration and an external deputation. LERCHER holds that we should rather look upon the power to confirm as an indivisible moral power which is either completely present or completely absent. Just as the baptismal character which is a necessary prerequisite for receiving the diaconate, is not an *inchoatio diaconatus* but a *dispositio praevia* by which a man becomes an apt subject for the diaconate, so the priestly consecration is not an inchoative power to confirm, but a *dispositio praevia* by which a priest becomes capable of receiving the power of confirming either by consecration or by the designation of the Holy Father. We shall consider this theory of LERCHER and STRAUB after a brief discussion of the sixth opinion in our division which is that of Cardinal BILLOT.

Opinion of Billot

This *sixth opinion* is considered by CAPPELLO to be the more probable theory — more probable than the SUAREZ opinion which he has discarded. On examination it will be seen partly to agree and partly to disagree with the second opinion (that of DE SMET) and the fifth opinion (that of SUAREZ and BELLARMINE). This theory contends that the simple priest has the full and perfect power to confirm but the power is always conditioned and

---

36) LENNERZ, *De Confirmatione.*

dependent upon the will of the legitimate superior for its valid exercise. In support of this theory we have found the following authors: BILLOT [37]), LÉPICIER [38]), D'ALÈS, DIEKAMP, McCARTHY [39]), Canon SMITH [40]), Canon GEORGE [41]), CAPPELLO [42]). From the number of proponents whom we could find for this BILLOT opinion, we are inclined to reserve judgment that this sixth explanation is the more common one as HERVÉ maintains.

BILLOT argues for this opinion on the grounds that since the delegation of the Holy Father is necessary for the valid administration of this sacrament by the extraordinary minister, the priestly character is not an absolute power to confirm but a conditional one. It might be well in this connection, since Canon GEORGE speaks of the character of the priest in the same way as BILLOT, to point out a fundamental difference between these two authors and the position of LERCHER, The latter maintains that the power of orders is the moral power of positing an act that produces grace *ex opere operato;* therefore it does not consist partly in an internal physical character, nor does its essence postulate that it be associated with some definite character. Here are LERCHER's own words: ,,Potestas Ordinis *ex toto* est facultas moralis nomine Christi ponendi ritum ex opere operato sanctificantem: *idcirco non consistit ex parte in charactere physico interno, neque ejus essentia postulat, ut conjuncta sit cum certo aliquo charactere*" [43]). Therefore BILLOT places the full power, although conditioned, in the presence of the sacerdotal character; LERCHER places the power to confirm in the communication of that moral power by God because of an exigency placed by the act of delegation of the Holy Father. Among the defenders of the BILLOT opinion DIEKAMP refers to the power of the priest to confirm as ligated and conditioned upon the indult of the Pope. McCARTHY explains that the priest who confers confirmation acts in virtue of a twofold power, a power of orders and a power of jurisdiction. ,,When the Holy See empowers a priest to confirm, it removes, within prescribed limits, that restriction (The restriction placed upon the simple priests to confirm validly). The limited removal of the restriction can most satisfactorily be understood as a grant of jurisdiction in relation to certain defined classes of confirmands" [44]). McCARTHY examines a few passages from the Decree of 1946 *Spiritus Sancti Munera* and comes to the conclusion that the language used in these passages suggests that the power to confirm, given to the priest by indult, is at the least, very closely analogous to a power of jurisdiction which, however, presupposes the requisite power of orders, namely, that of the priesthood. Thus a deacon could not be delegated to confirm.

---

[37]) *De Ecclesiae Sacramentis,* p. 308-309.
[38]) *De Baptismo et Confirmatione,* p. 410.
[39]) *Irish Ecclesiastical Record,* Vol. 70, p. 349.
[40]) *The Sacrament of Confirmation,* Vol. II, p. 833.
[41]) *Summer School of Catholic Studies,* 1929.
[42]) Vol. I, n. 204.
[43]) LERCHER-UMBERG, Vol. IV, pars altera, p. 273.
[44]) McCARTHY, I.E.R., Vol. 70, p. 349.

Other Opinions

We would like to allude to two other opinions which are not too simple to classify. In the first place, there is the theory of LERCHER and STRAUB which we have seen in its broadest outlines. They contend that the delegation from the Pontiff confers a *right* which is *exigitive* of the necessary power to confirm. The sacerdotal character is only a *dispositio praevia*, the very power itself to confirm comes directly from God. The example cited by both LERCHER and STRAUB of the inability of a Pope who is a mere deacon communicating the power to confirm is rejected by PUIG DE LA BELLACASA who appeals to the *dignitas* of the SUAREZ-BELLARMINE theory which is neither a power of orders nor of jurisdiction and which can easily be communicated by such a Pope. We sincerely believe that this is no answer against the LERCHER-STRAUB opinion at all. Regardless of what this perfecting power of SUAREZ is called, whether it is called a *dignitas* or anything else, it is difficult to see how an inchoate power of orders is perfected by anything else than a complement of orders, and this simply cannot be communicated by a Pontiff who is merely a deacon. Perhaps LERCHER and STRAUB [45]) are wrong in proposing that the priesthood is only a *dispositio praevia*, but we must admit that it is much more plausible than the concept of an imperfect power of orders that is rendered perfect and complete by the exercise of an act of jurisdiction which confers a *dignitas*, that is neither a power of orders nor a power of jurisdiction.

We would like to mention finally the opinion of Father CONNELL who believes that the power of a simple priest to confirm is better and more satisfactorily explained by an appeal to the VASQUEZ theory that the episcopal character is a mere extrinsic extension of the sacerdotal character. The best application of the VASQUEZ theory is precisely here, according to CONNELL, where one faces the difficulty of explaining the deputation of a simple priest to confirm [46]). CONNELL asks the question: „If the episcopal power essentially consists in a new sacramental order or an intrinsic extension of the priestly, how can such power, even in a limited degree, be acquired by a deputation, which certainly produces no intrinsic alteration of the character?" He questions the reality of a *dignitas* which is neither a power of orders nor a power of jurisdiction when he considers the general principle that all power in the church is reducible to one of these two species.

We believe that this explanation has much in its favor, but just as the DE SMET opinion is constructed on a postulate that must first be accepted (The power of the Church over the sacraments such as DE SMET demands), so this opinion of CONNELL is founded on the postulate that the episcopacy is not a distinct character but an external extension of the sacerdotal character.

---

45) STRAUB, *De Ecclesia Christi*, Vol. II, p. 55, n. 688.
46) CONNELL, *De Sacramentis*, Vol. I, p. 162, n. 150; *American Ecclesiastical Review*, Vol. 72, p. 342.

Conclusion

An examination of many authors leads to the opinion that the *communis* note belongs rather to the SUAREZ-BELLARMINE opinion as NOLDIN and BELLACASA assert, than to the BILLOT opinion, as HERVÉ declares.

It is impossible in a paper of this length to consider all the ramifications of these different opinions. What is the real significance behind the different words that the authors use — *indultum, commissio, concessio, deputatio, dispensatio, permissio, delegatio, designatio?* It remains an open question in the light of all these opinions to speculate on the foundation of power in the priest, and the nature of the communication of the Holy Father. It is simple to say that the *commissio* on the part of the Pope is an exercise of jurisdiction, but what proceeds from this act of jurisdiction and is received by the priest is the *real* question to be answered. SASSE, as we saw, insisted on this distinction when considering the *commissio*.

We have seen that the DE SMET opinion depends considerably upon an acceptance of the theory that the Church has a power over the substance of the sacrament of confirmation. Likewise we have understood that the opinion of CONNELL depends upon the VASQUEZ conception of the episcopacy as a mere external extension of the sacerdotal character. We cannot conceive of the *dignitas* of SUAREZ in any other way than as a participating in the nature either of orders or of jurisdiction. Between the opinion of LERCHER-STRAUB who would make of the priesthood a mere *dispositio praevia*, and that of BILLOT who would give all power to confirm to the simple priest but only demand that it be understood as conditional and dependent, our hearts are with the Cardinal but our heads are with the Innsbruck professors.

Jersey City (New Jersey) THOMAS A. WASSMER, S.J.

DE PLAATS VAN DE GESCHIEDENIS IN DE FILOSOFIE VAN PLOTINOS *)

INLEIDING

Het leven en de leer van PLOTINOS is het sluitstuk van zes eeuwen Helleens geestesleven. De Griekse filosofie had reeds lang bestaan, had haar grote tijd gehad. Eerst de praesocratische wijsheid, daarna de commerciële redekunst der sofisten. Toen was er een man opgestaan die op zijn persoonlijke speurtocht naar de waarheid een ganse Atheense jeugd meesleepte. Zelf werd hij terechtgesteld, maar de grootste van zijn leerlingen, PLATO, gaf een grandioze schriftelijke neerslag van de socratische gesprekskunst en wijsheid. PLATO op zijn beurt vond weer een zeer grote leerling in ARISTOTELES: de man van de logica en de strenge wetenschap.

Na dit hoogtepunt in de vierde eeuw voor Christus volgde er vele jaren lang een uitbouw van deze doctrines tot een systeem van dogmata en methoden (juist zoals de scholastiek zich na de grootmeesters ALBERTUS en THOMAS vastzette in een klassiek geheel van quaestiones en distinctiones). Alleen de Stoa kwam vanaf ± 200 voor Christus nog met een nieuwe bijdrage in deze ontwikkeling, waarvan de waarde vooral op het ethische terrein lag. Daarop volgde een tijd van scepsis en eclecticisme. Toen begon, vanaf de aanvang van onze jaartelling, de invasie van buiten-helleense elementen: judaïsme, christendom, mysterie-diensten van Mithras en Isis, gnosis, Indische ascese en mystiek; en al deze stromingen vonden hun aanhangers. Tevens groeide de morele, sociale en economische desintegratie van het Romeinse rijk, zodat men na twee eeuwen terecht van een Babelse verwarring en onzekerheid kon spreken.

In deze tijd (± 250 na Chr.) kwam er een onaanzienlijk man naar Rome gereisd, PLOTINOS genaamd en afkomstig uit Egypte. Binnen enkele jaren had zich een geestelijke élite om hem heen verzameld. Knappe filosofen als de Etruriër AMELIUS en de Syriër PORPHURIOS kwamen van verre om zich onder PLOTINOS' leiding te stellen. Rechtsgeleerden, geneesheren, senatoren, hovelingen, zelfs keizer GALLIENUS en zijn doorluchtige echtgenote rekenden het zich tot een eer, de adepten te zijn van deze kleine Egyptenaar. Toch verkondigde PLOTINOS geen geheime openbaringen en hield geen magische séances. Hij hield filosofische disputen over de onderwerpen die sinds eeuwen voorkwamen op het répertoire van de Helleense denkers en sprekers. Zelf

---

*) Voor de eerste drie *Enneaden* gebruikten we de editie HENRY-SCHWYZER (*Plotini Opera*, tomus I, *Porphyrii vita Plotini et Enneades* I-III, Paris-Bruxelles, 1951, Museum Lessianum Series Philosophica XXXIII); voor de laatste drie de editie BRÉHIER (*Plotin, Ennéades*, Paris, 1924-1938, Collection Budé).

zei hij dat zijn werk slechts Plato-exegese was [1]), en inderdaad, zijn meeste 'biblia' zijn ontstaan als commentaren op Platoonse teksten. Zonder de eeuwenlange Plato-traditie is het oeuvre van PLOTINOS onbegrijpelijk en onverklaarbaar. Maar waren er dan in die tijd niet nog vele andere Platonici? Vanwaar het succes van PLOTINOS? Ook de niet-Platoonse elementen stammen uit de traditie, hetzij uit ARISTOTELES, hetzij uit de Stoa. De stijl misschien en de beeldspraak? Zeker, zijn schrijftrant is boeiend, zijn spreken moet eenvoudig en haast mystiek geweest zijn, en zijn beelden, vaak uit de mysterie-diensten genomen, zijn suggestief. Het eigenlijke hebben we echter nog niet geraakt.

Wat is dan wel de oer-inspiratie, de persoonlijke filosofische vue van PLOTINOS? Wat was de intuïtie die zijn behandeling van afgezaagde themata nieuw maakte en interessant? Dat was zijn leer van de voortkomst en terugkeer der 'hypostasen'. Niet eens de hypostasen zelf, die alle drie reeds bij PLATO aanwezig zijn [2]). Het Ene-Goede als oorsprong der werkelijkheid is te vinden in de *Parmenides* en de *Politeia*. Het denkleven als ideeënwereld is een blijvend gegeven in de hele gedachte van PLATO, terwijl de leer van de Alziel volledig is uitgewerkt in de *Timaios*. Neen, het karakteristieke van PLOTINOS is dat hij de werkelijkheid ziet als stromend uit de Oerbron van het Ene en daarin terugkerend. Een echt-filosofische intuïtie die tegelijk weerklank vond bij het verlangen naar 'spiritualiteit' en 'heil' dat toen overal bij de beteren leefde. Dit overigens niet buiten de bedoeling van de wijsgeer om: integendeel, ook voor hemzelf is de filosofische beschouwing, de dialektiek, in zekere zin hetzelfde als het vervullen van de bestemming zijner ziel [3]). Men heeft beweerd dat de filosofie voor PLOTINOS niet zozeer een middel was om tot het heil te geraken als wel een getuigenis van zijn mystieke ervaring: dat hij dus filosofeerde

'pour éclucider une présence' [4]).

In ieder geval staat voor PLOTINOS vast dat de mens in de filosofie zich omwendt, uit de vervreemding en uitgestortheid naar het intellectuele contact met de werkelijkheid in haar oorsprong, en dat deze 'bekering' een religieus proces is [5]).

De religiositeit van waaruit PLOTINOS leefde, is zeer merkwaardig. In ieder geval stond hij critisch tegenover een strikte observantie van feesten of ritueel, dat blijkt uit de superieure, licht-ironische houding die hij aannam tegenover zijn vrome leerling AMELIUS [6]). Ook de mythen hadden voor hem slechts een beperkte betekenis: niet dat hij ze terzijde schoof, neen, hij gebruikt meermalen mythologische gegevens in zijn werken [7]), maar toch geheel anders dan PLATO. Bij PLATO lijkt de mythe wel op het eerste gezicht

---

1) V 1, 8 11-13.
2) ÉMILE BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928, pg. XI.
3) I 3, 1, 1-5.
4) JEAN TROUILLARD, *La génèse du Plotinisme*, Revue Phil. de Louvain 53 (1955), pg. 477.
5) Cfr. b.v. V 1.
6) *Vita Plotini* 10, 33-36.
7) III 5; I 6, 8; VI 9, 9; V 1, 7; IV 3, 14; V 8, 13.

niet meer dan een vorm waarin hij zijn vermoedens aangaande het niet strikt-bewijsbare weergeeft, maar in werkelijkheid is zij toch voor hem ook een traditioneel-religieus gegeven, een 'woord' dat heiligheid in zich bergt en gezag waaraan een nederig denkend mens behoefte heeft [8]). Voor PLOTINOS daarentegen is de mythe niet meer dan een allegorie waarvan het stramien door de overlevering een zekere eerbiedwaardigheid heeft gekregen, en die hij liefst meteen omduidt naar de metafysieke inhoud die er volgens hem in ligt. Over dit procédé maakt hij zelf een opmerking die hem zeer karakteriseert:

> 'Hetgeen de mythen verhalen, moeten zij in tijd uiteenleggen: aldus brengen zij een scheiding aan tussen veel dingen die eigenlijk gelijktijdig gegeven zijn, en zich slechts door onderlinge rangorde of wat betreft hun vermogens onderscheiden. Vandaar dat ook de (filosofische) redeneringen spreken over het ontstaan van dingen die eigenlijk geen verwekking hebben gekend, en uit elkaar leggen wat eigenlijk tezamen is. Nadat aldus naar vermogen de zaak is verklaard, is het mogelijk voor degene die tot inzicht gekomen is, alles weer in eenheid samen te brengen' [9]).

Deze metaphysicering der mythe is geheel in overeenstemming met de thesis van BRÉHIER in zijn uitmuntend werk over PLOTINOS. Hij beweert daar dat het typische van PLOTINOS juist is de identiteit tussen rationeel onderzoek en religiositeit, en brengt dit in verband met heel de geestelijke situatie van die tijd. Bij PLOTINOS vinden wij een dubbele voorstelling van de werkelijkheid. Enerzijds een voorstelling die verwant is met de gangbare mythologie der ziel: de kosmos is verdeeld in respectievelijk onzuivere of zuivere regionen waardoorheen de ziel opstijgt of afdaalt. Anderzijds verschijnt de kosmos als een reeks vormen waarvan elk op zich hiërarchisch van de vorige afhangt; en aldus is het heelal een voorwerp van redelijk denken. En nu is het, aldus BRÉHIER, de drijfveer van PLOTINOS' filosofie, de grondige identiteit aan te tonen van deze beide voorstellingen, dat wil dus zeggen: de religieuse waarde van het rationalisme te bevestigen [10]).

Men diene natuurlijk wel te bedenken dat het woord 'rationalisme' in de mond van de Franse filosoof een zeer bepaalde zin heeft. Zeker zijn bij PLOTINOS sporen aan te wijzen van een sterk intellectualistische en enigszins hoogmoedige instelling. Maar we vinden er zeker niet de zelfheerlijkheid van een menselijk denken dat zich autonoom heeft gesteld. De religie der rede kan zo maar niet zeventien eeuwen terug worden geprojecteerd! Tussen PLOTINOS en BRÉHIER ligt een hele geschiedenis van cultuurkerstening en -ontkerstening.

Na deze inleidende beschouwingen over de 'filosofische persoonlijkheid' van PLOTINOS, gaan we nu over tot het eigenlijke onderwerp van onze studie: de plaats van de geschiedenis in de filosofie van PLOTINOS.

---

[8]) Cfr. J. LAMBRECHT, *De zin der geschiedenis bij Platoon,* Bijdragen 13 (1952), blz. 234-239. De lezer zal merken dat we ons in opzet en uitwerking der eigen studie sterk door dit voortreffelijk stuk lieten inspireren.

[9]) III 5, 9, 24-29; cfr. V 1, 6, 19-22.

[10]) BRÉHIER, o.c. pg. 35, 151.

PROBLEEMSTELLING

In de grond van de zaak is het een zeer hachelijke opgave, een antieke denker te gaan vragen naar zijn mening in een kwestie die in de filosofie pas sinds enkele eeuwen acuut is geworden. Een kwestie die wellicht pas nu acuut kón worden, nu na vele eeuwen christelijke beschaving een nieuwe heidense denkwereld zich heeft losgemaakt. Want, om het eens heel kort (en dus ook onnauwkeurig) te zeggen: de Griekse beschaving kende geen filosofie van de geschiedenis, en voor het christelijk bewustzijn was de geschiedenis niet problematisch. De christen heeft uit de mond van God zelf vernomen hoe dit aardse gebeuren een aanvang heeft gehad, hoe de mensheid een tragische val en een heerlijke verheffing heeft gekend, hoe zij momenteel nog immer groeit naar haar volwassenheid als lichaam onder het éne Hoofd Jesus Christus. Door Zijn 'verschijning' op de 'jongste dag' zal aan de geschiedenis een glorieus einde komen [11]). Daarom gingen pas ná de ondergang van de integraal-christelijke cultuur de Europese denkers zich afvragen hoe het met de geschiedenis stond. Toen was immers de connaturele zekerheid hieromtrent weggevallen. Daarom was reeds in de zeventiende eeuw een VICO aan het denken geslagen, en na hem vele anderen: VOLTAIRE, HEGEL, COMTE en MARX. Daarom ook is het probleem der geschiedenis zo fel omstreden in het existentialistische kamp: SARTRE, JASPERS, MERLEAU-PONTY; allen hebben zij zich, min of meer uitgesproken, van het christendom afgekeerd.

Nu moet wel een precisering toegevoegd worden aan wat even tevoren zo boud werd beweerd: dat de Grieken geen filosofie van de geschiedenis kenden. Wij vinden bij hen inderdaad geen geschriften die expliciet hierover handelen; wèl echter was er een impliciete geschiedenisopvatting aanwezig, natuurlijk, want men leefde, en leefde samen, men bedreef politiek en economie, men bouwde zich een maatschappij op en werkte aan de verbetering ervan. De geschiedenis als wetenschap is zelfs bij hen ontstaan! Vandaar dat het Griekse denken toch voldoende aanknopingspunten biedt voor een onderzoek.

Bij PLOTINOS is er de eigenaardige moeilijkheid dat hij practisch nergens ook maar iets van de geschiedenis zegt, en zo aanzienlijk minder houvast biedt dan bijvoorbeeld PLATO. Dat dit niet toevallig is, maar innig met zijn filosofie samenhangt, zal wellicht nog blijken [12]). Intussen stelt dit ons voor de opgave, vele onderwerpen uit zijn filosofie te bespreken, om zo door een convergentie van vele indicia geleidelijk te komen tot een voorstelling van wat PLOTINOS geantwoord zou hebben, indien men hem naar het wezen en de zin van de geschiedenis zou hebben gevraagd.

---

[11]) Efesiers 4, 15-16. Cfr. J. NOTA, *Griekse en christelijke opvatting der geschiedenis*, Studia Catholica 29 (1954), blz. 294-305.

[12]) Toen schrijver dezes zich om advies wendde tot PAUL HENRY, professor aan het Institut Catholique te Parijs, een Plotinos-kenner als weinig anderen, antwoordde deze in een brief van 5-11-55 o.a.: 'Votre thème est si rare à l'esprit de Plotin que (...etc.)'. Ontmoedigde dit eerst, het gaf dra al het plan voor de studie: deze losweg neergeschreven mening te verifiëren. De lezer moge oordelen in hoeverre de poging geslaagd is.

Eerst dienen we duidelijk aan te geven hetgeen we onder geschiedenis verstaan. Men maakt onderscheid tussen de geschiedenis als wetenschap en de geschiedenis als gebeuren. Geschiedenis als gebeuren is de groei van de mens, zowel van de persoon als ook en vooral van de gemeenschap, tot volwassenheid, tot de realisatie van het laatste doel, *inzover* deze groei, deze realisatie zich voltrekt en manifesteert in tijd en ruimte. Het is dan de taak van de geschiedenis als wetenschap, de kennis omtrent dit gebeuren zoals het in het verleden verschijnt, vast te stellen en over te leveren. Onze studie zal verder onder geschiedenis alleen verstaan de geschiedenis als gebeuren.

Om aan ons onderzoek een zekere orde te geven, zullen we de diverse themata in drie groepen rangschikken : de opgang der ziel (I), de Alziel en de vele zielen (II), de kosmos (III).

I. DE OPGANG DER ZIEL

Uitstroming en toewending

In de gebruikelijke uiteenzettingen van de leer van PLOTINOS vindt men eerst een 'metafysiek' exposé van de hypostasenleer, waaraan als 'psychologisch' corollarium dan wordt toegevoegd dat de ziel hier ook iets mee te maken heeft. Uit hetgeen we boven reeds zagen over PLOTINOS' geheel eigen filosofische dynamiek : de eenheid van rationele explicatie en religieuse bekommernis, is al te vermoeden dat deze wijze van voorstellen misschien wel overzichtelijk is, maar tekort doet aan het eigen wezen van PLOTINOS' gedachte [13]). De uitgolving der realiteiten vanuit het Ene tot en met de lichamelijke zijnsgraad, en de opgang der ziel uit het lichaam naar het Ene zijn in zekere zin identiek. Het Ene wordt meermalen gedefinieerd als :

> 'datgene waarvan alles afhangt en waarheen alles opziet ... het zuivere en enkele waarvan alles afhankelijk is en waarheen aller verlangen gaat' [14]).

Ja, pas door het toegekeerd zijn naar hun verwekker hebben de hypostasen hun specifieke realiteit [15]). Het zijn van het Denkleven, het denken dus, ontstaat pas doordat het Ene-Goede dat aan het Denkleven het aanzijn geeft, dit naar zich toebeweegt ; dit zich-bewegend-bewogen-worden naar het Goede is het Denken [16]). Dit Denkleven, voortgekomen uit en gelijkend op het Ene, brengt dan op zijn beurt voort de Ziel die in zich de tweeslachtigheid draagt van 1. uit het Denkleven voort te komen en daar dus weer naar op te zien in contemplatie, èn 2. de vormkracht te zijn van de lichamelijkheid, van de sensibiliteit tot en met de elementen (niet de 'dode' materialiteit, want bij PLOTINOS leeft alles, en met recht kan men bij hem van een panpsychisch vitalisme spreken). In deze uitstroming volgt dus het ene op het andere en niets is door een coupure van het vorige gescheiden [17]).

---

[13]) TROUILLARD a.c., pg. 369.
[14]) I 6, 7, 9-12; I 8, 2, 3; I 7, 1, 22.
[15]) V 2, 1, 9-13.
[16]) V 6, 5, 6-9; cfr. VI 8, 18, 4-7.
[17]) V 2, 1, 17-22.

Op deze wijze legt PLOTINOS heel de werkelijkheid uit in termen van geestelijke activiteit [18]); zo wordt het ook begrijpelijk dat de opgang der ziel hier ten innigste mee gemoeid is. Ja, eigenlijk is de zojuist gegeven schets nog niet juist, inzoverre PLOTINOS minstens even vaak 'van onder af' begint [19]), en vanuit de ziel de Oorsprong benadert, door een karakteristieke mengeling van dialectiek en heilsverlangen. Vandaar ook de twee namen voor de Oorsprong. Tot het Ene komt hij dialectisch, als het noodzakelijk apriori van alle intelligibiliteit überhaupt. Het Goede is het laatste rustpunt van de drang der ziel.

Doel der ziel

Dit Ene-Goede in zijn volmaakte transcendentie is ook volmaakt immanent in hetgeen voortgekomen is:

> 'de god is aan geen enkel ding uitwendig, maar in allen is hij, echter zonder dat zij het weten; want zij vluchten van hem weg, of beter van zichzelf weg' [20]).

Daarom is het geestelijk leven een 'concentratie', een rondwentelend middelpuntzoeken. Hier geeft PLOTINOS het vervoerende beeld van de ziel als (met andere zielen) dansend in het rond, om de κορυφαῖος, de koorleider, het Ene. Zij kan zich afwenden naar buiten, naar het publiek; ze moet echter zich omwenden naar de leider, en wanneer zij zó naar hem opziet, dan heeft zij haar doel en rust bereikt [21]).

Hetzelfde geeft PLOTINOS weer in zijn leer van het 'hier' en 'daar', vaak [22]) zich inspirerend op een schone passus uit de *Theaitetos* van PLATO waar deze zin voorkomt:

> '... daarom moeten we trachten te vluchten van hier naar daar' (φεύγειν ἐνθένδε ἐκεῖσε) [23]).

Uitdrukkelijk verklaart PLOTINOS dat dit niet simpelweg betekent: zich aan het aardse onttrekken in zelfmoord, maar een inwendige omwending (een concentratie zoals we boven zeiden, overigens met een term van de meester zelf [24])), die nu eens als filosofisch schouwen, dan weer als hoogste deugd voorgesteld wordt [25]).

Dat is dus het eindpunt van de opgang der ziel:

> 'een spiritueel contact ... een raken van dit oerlicht, een schouwen van dit licht door dit licht' [26]).

Het begrip schouwing (θεωρία) is uit de Aristotelische ethica afkomstig, maar krijgt bij PLOTINOS een geheel andere kleur. Het is het onderwerp van een van zijn mooiste tractaten, waaruit zonneklaar blijkt dat hier, in de schou-

---

[18]) cfr. BRÉHIER, o.c. pg. 34.
[19]) V 1, 1-7; I 6, 4-7; VI 9, 1-2; III 8, 8-9.
[20]) VI 9, 7, 28-30; cfr. III 8, 9, 23.
[21]) VI 9, 8, 37-43.
[22]) VI 9, 11, 50; III 4, 2, 12; I 2, 1, 1-3; I 8, 6, 10; II 3, 9, 20 etc.
[23]) *Theaitètos* 176 A-B.
[24]) VI 9, 10, 17.
[25]) I 3, 1, 29-33; I 8, 6, 11; I 2, 1, 3-5.
[26]) V 3, 17, 25, 36.

wing, het centrale van zijn religieuse metafysiek is gelegen. Alles wat hier op aarde is, tot en met de planten en elementen, bestaat door de schouwing der ziel [27]). De geestelijke activiteit is niet een epifenomeen op een brute werkelijkheid, neen zij is de eigenlijke en enige realiteit waarvan al het andere een degradatie, een afschaduwing is. Tot déze zijnsoorspronkelijke schouwing te geraken is het doel der ziel.

Tweeslachtigheid

We stoten echter meteen op een groot probleem. Boven werd reeds even gesproken over het tweeslachtig karakter van de ziel. Haar wezenlijke realiteit was, de intelligibile wereld te schouwen en daarin het Ene. Maar zij is ook productief zoals het Ene en het Denkleven; haar voortbrengen is het vormkracht zijn voor het kosmische, lichamelijke. Nu is de verhouding van de ziel tot het lichamelijke niet eenduidig, dat wil zeggen PLOTINOS maakt hier een groot onderscheid, maar toch ook weer geen scheiding, tussen de Alziel en de vele zielen. Het probleem van de *vele* zielen zal ons pas in het tweede hoofdstuk bezig houden, nu gaat het er om de band met het lichamelijke te bepalen.

Van de Alziel kan men niet zeggen, tenzij om didactische redenen, dat zij tot de kosmos in relatie komt, want immer was de Ziel in dit 'lichaam', er was niet eerst een chaos [28]). Zoals een naar buiten tredend licht vanaf het eerste ogenblik alle duisternis verdrijft, zo is van alle eeuwigheid de Alziel de vormkracht van de vormeloosheid-in-zich, het absoluut-mateloze, de stof (ὕλη). De zichtbare wereld is — om een ander beeld van PLOTINOS te gebruiken — als een net dat zich zover mogelijk uitstrekt en ronddrijft in de zee der Ziel, en waar het zeewater vrijelijk doorheen spoelt. Want, en dit is juist het centrale punt, de Alziel is volkomen onafhankelijk van de kosmos. In haar spontane vormkracht heeft de Ziel moeiteloos de kosmos geïnformeerd, en is door de macht van haar wezen de κυρία σώματων, de heerseres over de verwekking en ontwikkeling van al wat leeft [29]). Zelf blijft ze in ongestoorde schouwing van de intelligibile wereld, zonder enige handeling (πρᾶξις) in het lagere: zo regeert zij het heelal [30]). Juist door haar schouwing is zij productief; de voortbrenging en vorming is de volmaaktheid der schouwing. Toch is de schouwende Ziel dadenloos, en laat als het ware achteloos, in vorstelijke verstrooidheid de vormen ontstaan [31]).

Anders echter is het gesteld met de afzonderlijke zielen. Deze komen uit de Alziel voort en gaan de individuele lichamen bezielen. Dit proces is geen verbrokkeling der Alziel in delen, want de Alziel blijft altijd souverein en ongerept [32]), en de particuliere zielen bewaren een eenheid met de Alziel

---

27) III 8, 7, 1-4.
28) IV 3, 9, 15-17.
29) IV 3, 10, 14-22; cfr. IV 8, 8, 13-16.
30) IV 8, 2, 52-54.
31) III 8, 4, 7-10.
32) III 9, 3.

inzover ze blijven participeren aan haar schouwing [13]), dus in zover ze 'daar' blijven. Toch is er wel sprake van een particularisatie, verstrooiing of val, inzover een gedeelte van de ziel zich neerlaat, en 'hier' vertoeft, zodat PLOTINOS op een gegeven moment de ziel zelfs een 'amphibie'' noemt, een wezen met dubbel-leven [34]). Hier toont zich heel de Platoonse ziel-lichaam problematiek met de dubbele beschouwingswijze die PLOTINOS zelf uitdrukkelijk refereert : enerzijds de 'existentiële' ervaring van het lichaam als graf, kerker of grot der ziel, anderzijds het rationele inzicht op de kosmische functie der ziel [35]). Voor een beter begrip van PLOTINOS moeten we eerst in het kort kennis maken met zijn leer over de stof.

De stof

De stof wordt door hem veel meer gezien in de trant van de Platoonse 'ruimte' [36]), dan als zijnsprincipe (ARISTOTELES, THOMAS). Zij is het lege, het duistere, het vorm- en mateloze, het ontvangende 'waarin' van de ziel, en blijft op zich bestaan [37]). Het is hoogst merkwaardig te lezen hoe èn ziel èn stof onlichamelijk heten [38]); de ziel is immers aan de zijde van het zijn, de vorm, de wezenheid, en dus is zij onlichamelijke intelligibiliteit ; de stof is aan de andere zijde, is niet-zijn, vormeloosheid, en moet dus, weliswaar in een andere zin maar toch in waarheid, onlichamelijk genoemd worden. Men zou dan ook haast zeggen dat ziel en stof samen niet een 'concrete' eenheid vormen ; met thomistische termen zijn beiden entia quae, non quibus. Om snel deze voorbarige beoordeling af te kappen en de zaak scherper voor te stellen : PLOTINOS noemt de stof zeker niet een zijnde, integendeel, zij is het in-zich-niet-zijnde, dat hij echter toch als een donkere macht opvat. Want hoewel hij toegeeft dat een op-zich, een substantialiteit van de stof merkwaardig klinkt, ziet hij zich toch dialectisch ertoe gedwongen, de realiteit van dit structuurprincipe te affirmeren als het 'Eerste Kwaad' [39]).

Lichamelijkheid en praxis

Nu bestaat er in feite, en dat is de onmiddellijke realiteit waarin we leven, de wereld van het zintuiglijk-waarneembare, de kosmos der lichamen. Wat geeft PLOTINOS dan hieraan als ontologisch statuut ? Zeker is het lichaam een gevolg van het samenzijn van ziel en stof. Maar de stof blijft in zich onaangeroerd door de ziel. Ze verlangt wel de ziel af te trekken naar haar eigen nietswaardigheid, maar ze is en blijft krachtens haar wezen slechts een 'waarin', een spiegel die de wiselende afbeeldingen der echte zijnden opvangt.

---

33) IV 8, 8, 3-6.
34) IV 8, 4, 31-32.
35) IV 8, 1; ibid. 6, 6-15.
36) cfr. *Timaios* 49A-51B.
37) I 8, 3, 13-14.
38) III 6, 6, 1-4.
39) Cfr. I 8, 3, 35-40.

Want de echte zijnden, de geestelijke werkelijkheden blijven daarboven (ἄνω, ἐκεῖ); wat 'hier' is, is slechts een lager deel der ziel, een uitvloeisel, een beeld [40]. De ogenschijnlijk zo robuuste realiteit van rotsen en aarde, van bomen en mensenlichamen blijkt dus een schijn-zijn te zijn, een droom-werkelijkheid [41].

Het is het ontologisch noodlot, de zijnswet der zielen, dat zij zich hiermee moeten inlaten [42]; en ieder daalt op zijn beurt af, onder een wonderlijke impuls van dwang èn vrije keuze. PLOTINOS gebruikt het beeld van een magisch aangetrokken worden, als het ware in hypnose [43], die toch weer geheel 'κατα φύσιν' is. Het moet zo. Aldus komt de kosmos in heel zijn variëteit tot stand; want naargelang een ziel een mensenlichaam of een plant informeert, heeft ze andere vermogens, die in zekere zin zich toevoegen aan het eigenlijke vermogen der ziel tot schouwing, of liever, die daarvan een verbrokkeling, een deficiënte realisatie zijn. In de mens zelf: hij is eigenlijk meerdere mensen, een zinnenmens, een verstandmens en een denkmens. De beide lagere mensen voegen zich toe, zijn bijkomende realisaties op lager niveau [44].

Uit dit alles volgt heel consequent dat de activiteit in het uitwendige, de πρᾶξις, niet bijster hoog aangeslagen wordt. We weten al dat het eigenlijk doel der ziel is, door inkeer en geestelijke concentratie tot het Ene te geraken. Voor dit doel heeft de πρᾶξις slechts waarde als een beginfase ter oefening, totdat men zonder haar de wezenlijke waarden kan realiseren [45]. Als activiteit van de uitwendige mens [46], deelt zij in diens ontologische schijn, en is zij een degradatie, een uitvloeisel en schaduw ervan. Iemand die tot echte schouwing is gekomen, zal zich niet meer met een afbeelding inlaten [47]. Zo men toch handelingen stelt, is dat omwille van de schouwing die een absoluut primaat heeft [48]. Een gelijke visie manifesteert zich in PLOTINOS' deugdenleer. De verwerving der sociale deugden, die het uitwendig leven betreffen, is wel een beginstadium van het Godzoeken, maar het wezen van de deugd is de perfectie der spirituele activiteit als volkomen los van het lichamelijke [49]. De volmaakte wijze zal — zo dit nodig is — volgens de lagere deugden kunnen handelen, maar hij transcendeert al dit 'gedoe' en leeft zoveel mogelijk in scheiding van zijn lichamelijkheid [50].

---

40) III 6, 11; ibid. 13, 49-53; I 8, 4, 19-22.

41) III 6, 6, 65-70.

42) IV 3, 13, 1-2; cfr. VI 4, 16, 18-21.

43) IV 3, 13, 11-12; over de eenheid van noodzaak en vrijheid cfr. PAUL HENRY, *La liberté chez Plotin*, Revue Néoscol. de Phil., 33 (1931), pg. 78.

44) VI 4, 14, 16-25; VI 7, 6.

45) I 4, 16, 9-30.

46) VI 7, 6, 15; VI 4, 14, 29-31.

47) III 8, 4, 39-47.

48) III 8, 6, 1-2.

49) I 2, 3, 11-19.

50) I 2, 7, 19-24.

Vlucht en zuivering

Nu zullen we ons niet meer verwonderen als we ontdekken wat dan wèl volgens PLOTINOS de eigenlijke opgave is van de mens in dit leven, wat de weg is naar het doel der ziel.

> '... ons vaderland is het oord van onze herkomst ; hoe is de reis, de vlucht daarheen ? Niet te voet ... noch op een schip noch te paard ! Neen, laat dat alles, houd op met rond te zien, sluit de ogen, en ontwaak tot dat andere zien dat wel allen bezitten, maar weinigen gebruiken' [51]).

Het is de schouwing van de ware werkelijkheid, waarvoor we alles op moeten geven : schone lichamen, macht en bezit, heerschappij over aarde en hemel [52]). Zou men zich fixeren op deze aardse gegevenheden, dan zou men slechts afbeeldingen, sporen, schaduwen najagen in plaats van het eigenlijke [53]).
Er is dus in de mens een zuivering nodig, een afscheiding (χωρισμός). Want door de 'vereniging' met het lichamelijke is de ziel besmeurd, als goud dat onder het slijk zit. Haalt men deze bijgekomen lelijkheid eraf, dan blijft het zuivere goud over dat nu van al het andere geïsoleerd is, alleen met zichzelf [54]). Zo is het ook gesteld met de ziel die immers goed is uit zichzelf, en door de vermenging met het lichaam slecht is geworden : zij wordt zuiver en vrij door af te stoten hetgeen zich in de 'wording' op haar heeft vastgezet [55]). Als zij zich echter laat gaan en zich stort in de onzuiverheid en verwarring van het passieleven, dan komt zij in het stof, de mesthoop van de Hades [56]). Is zij door het contact met de stof onderworpen aan de troebelheid van wording en hartstocht : zij moet zich ervan afscheiden, niet door een locale scheiding, maar door een spirituele opgang [57]).

Enkele jaren voor zijn dood zal PLOTINOS schrijven dat het niet erg is als men de verwoesting van steden, de ondergang van wereldrijken moet aanzien, als men zijn vrijheid kwijt raakt, als men ziek is of gemarteld wordt ; ja dat het zelfs wel goed is voor de wijze als hij door onachtzaamheid zwakte of ziekte oploopt : zo beleeft hij beter de onafhankelijkheid tegenover het uitwendige. Het ware geluk is de sereniteit van het eeuwig nu, waarin het Goede hem tegenwoordig is. In de ingekeerdheid van deze gelukstoestand is alle wording afwezig, ja zelfs alle reflexief weten daaromtrent, zodat terribile dictu zelfs de waanzin dit geluk niet verstoren kan [58]). PLOTINOS heeft een heel tractaat geschreven om tegen de Stoa te betogen dat dit geluk niet groeien kan, maar *is*, in een nu, in de eeuwigheid van het Denkleven die alle

---

[51]) I 6, 8, 21-27.
[52]) I 6, 7, 34-38.
[53]) I 6, 8, 5-8.
[54]) I 6, 5, 50-58; cfr. IV 7, 10, 47-53.
[55]) I 2, 3, 12; IV 7, 10, 11-13; ibid. 14, 10.
[56]) I 8, 13, 22-25.
[57]) V 1, 10, 24-28.
[58]) cfr. I 4, passim.

tijdelijkheid omsluit en te boven gaat [59]), en waarin wij God raken, jazelfs ons in hem vestigen [60]).

Samenvatting

Laten we even op adem komen en het tot-nu-toe-geziene samenvatten, om daarbij eventueel te constateren of voor het speciale doel van ons onderzoek al enige vruchten geoogst zijn. Veel is dit uiteraard nog niet, daar belangrijke themata nog op een behandeling wachten. We kunnen reeds zeggen, dat PLOTINOS zeer duidelijk aan de mens een doel voor ogen stelt (in hoeverre dit bereikt wordt, en of dit voorgoed is, moeten we nog nader bezien). Maar als het specifieke van de geschiedenis is : de groei van de mens naar zijn doel *inzover* deze verloopt in tijd en ruimte, dan moet men zeggen dat de geschiedenis er tot nu toe karig afkomt. Laten we het probleem eens met moderne termen stellen : 'historicité' bevat als wezenlijke momenten 'incarnation' en 'engagement'. Welnu, onze wijsgeer is uitermate weinig geboeid door het lichamelijke, hij relativeert het uitwendige en aardse tot schijn en schaduw, hij ziet met misprijzen neer op drukke bedrijvigheid, en plaatst de menselijke authenticiteit in het geestelijke en eeuwige. In de wachtwoorden van 'vlucht' en 'inkeer' vinden we allerminst een oproep tot datgene wat onze generatie zo occupeert, namelijk een inzet van de vrijheid in de wereld, een voltrekking van zichzelf tot geestelijke volheid door geheel de concreetheid van het leven op zich te nemen, in de lichamelijkheid, de tijd en de wereld. Het ware pover, bij PLOTINOS een besef van de historiciteit der menselijke existentie te halen uit deze zin :

> '. . . indien het waar is dat ieder daarginds (ἐκεῖ !) een rang zal bekleden die overeenkomt met de toestand waarin de dood hem trof, dan moet men zich niet doden nu er nog verdere vordering mogelijk is . . .' [60]).

Want daar tegenover staat dat het menselijk geluk tóch bestaat in de sereniteit van het *nu* ; een nu waaruit alle dynamiek verdwenen is.

II. DE VELE ZIELEN

Reeds in het voorafgaande is het een en ander gezegd over de relatie van de vele zielen tot de Alziel. De eenheid van de kosmos wordt door PLOTINOS overtuigd voorgestaan [62]), en dit brengt hem tot merkwaardige consequenties zoals we nog zullen zien. Om te beginnen stelt zich voor hem dit probleem : als het Al één ziel heeft, moeten er dan niet in alle wezens dezelfde vermogens en ook dezelfde ervaringen zijn, een absolute 'ὁμοπάθεια' ? [63]) Dit wordt door de ervaring tegengesproken. Toch houdt hij vast aan de eenheid, die volgens hem kan samengaan met een veelheid van lichamen, vermogens,

---

69) I 5, vooral 7, 12-30.
60) V 1, 11, 14.
61) I 9, 17-19.
62) IV 9, 1, 22; IV 4, 32, 4 etc.
63) IV 9, 1, 13-19.

toestanden en plaatsen. De zielen zijn dan een veel-eenheid [64]), die op analoge wijze de veeleenheid van de νοητά in het Denkleven vertoont. Deze veeleenheid der zielen vergelijkt hij dan ook met de vele species die uit één genus voortkomen [65]); fel verzet hij zich tegen hen die haar zien als een quantitatieve verdeling der Alziel: zo zou de eenheid teloor gaan [66]).

Daarom zo er geen ὁμοπάθεια is, er is toch een zeer sterke ontologische συμπαθεία van de zielen, en dit blijkt bijvoorbeeld uit de vriendschap die maakt dat dezelfde overtuiging ons vervult, uit de mogelijkheid van betovering vanuit de verte [67]). Een en hetzelfde leven, ja een en dezelfde ziel is in allen. Het besef van deze zijnseenheid, nog problematisch in IV 9, wordt later tot een luciede en haast mystieke zekerheid in VI 4-5. Deze veeleenheid is dus gegrond in de eenheid der Alziel, waaruit de vele zielen voortkomen; de voortkomst is echter geen wording:

> '... de zielen hebben hun beginsel in de éne Ziel ... ze zijn niet daaruit ontstaan, maar altijd waren ze zo: immers niets is daar aan wording onderhevig ...' [68]).

Wat is dan het ontstaan van de vele mensen? Vroeger waren de zielen nog zuiver en verheven, bij de Alziel [69]), maar omdat ze nu eenmaal zielen waren, dus wezens in het niemandsland tussen geestelijkheid en lichamelijkheid, treden ze af en toe in relatie tot lichamen. Zo ook schijnt immer de éne zon, één licht bestrijkt de aarde en tegelijk dringen vele afzonderlijke stralen in huizen en hoeken [70]).

In de veeleenheid der zielen blijft een echte onderlinge verscheidenheid, zij het ook dat deze nu eens wordt voorgesteld als ongeluk en schuld [71]), dan weer als noodzakelijke differentiatie die zelfs onafhankelijk van het lichaam aanwezig is [72]). De zielen verschillen onderling door hun plaats, of meer populair gezegd: naargelang ze een ster, een mens, een dier of een nog lager wezen bezielen. Deze hiërarchie is niet los te denken van de vorige levens die de zielen geleid hebben [73]); hierover aanstonds meer.

De greep der magie

In deze hiërarchie van bezielde wezens is de mens niet het hoogste of kostbaarste wezen. Hij bevindt zich tussen de goden (sterren!) en de beesten, heeft van beiden iets, en handelt nu eens goddelijk dan weer beestachtig; de meesten leven zo tussen beiden in [74]). Zij die zich niet verheffen tot het

---

64) VI 4, 4, 34-35; ibid. 14, 3-6; IV 9, 2, 26.
65) IV 8, 3, 12; cfr. IV 3, 5, 8-16.
66) IV 3, 1-2-3.
67) IV 9, 3, 1-9.
68) VI 4, 14, 11-13.
69) VI 4, 14, 18-19.
70) IV 3, 4, 20-21.
71) V 1, 1, 3-5.
72) VI 4, 4, 39.
73) IV 3, 8, 5-9.
74) III 2, 8, 9-11.

goddelijke, leven volgens de wet van het nootlot, de magie van de vitale oorzakelijkheidsketenen. Zoals een zeeman op een schip in de storm zichzelf vergeet, van links naar rechts rent daarheen waar het schip kreunt of water maakt, en buiten zichzelf is door alles wat hij meemaakt [75]). Veelzeggend zijn de 'drie klassen van mensen' die PLOTINOS onderscheidt : op de eerste plaats komen zij die tot de (kleine) groep der wijzen behoren, vervolgens de velen (οἱ πολλοί) die weer verdeeld zijn in een groep die nog enig besef heeft van goedheid en deugd, en de grote massa van het minderwaardige volk dat met zijn wroetend handwerk mag produceren wat de wijzen behoeven. Laat hen dan verder maar moorden of zich te buiten gaan, laat hen maar vechten en oorlog maken, ze weten niet beter ! [76])

De kosmos is één, zoals we zagen, en er is een sympathie tussen de delen ; PLOTINOS gebruikt het beeld van de eenheid van een lichaam en de onderlinge verstandhouding der ledematen [77]). Deze natuurlijke onderlinge aantrekkingskrachten beheersen het leven van de massa-mens. De kunstgrepen waarmee men in de een liefde of haat opwekt voor de ander, zijn niets anders dan de actuatie van deze onderlinge verstriktheden [78]). Ja, alle relaties in de kosmos, ook de inter-menselijke worden 'magisch' genoemd. Zo wordt het begrip magie (γοητεία) vanuit zijn oorspronkelijke inhoud (met kunstgrepen natuurkrachten beïnvloeden) verwijd tot de ruime zin van 'wederzijds op elkaar inwerken' als ontologisch noodzakelijke consequentie van het op-elkaar-betrokken-zijn. Overigens blijft ons inziens het woord wel de gevoelswaarde behouden van het beangstigend besef dat men er reddeloos aan verloren is. Geheel het leven in de πρᾶξις is aan deze magie onderhevig, zodat zorg voor kinderen, huwelijksleven, politieke activiteit, bezitsvermeerdering allemaal determinismen van de natuur zijn [79]). Daarom keurt PLOTINOS het uitdrukkelijk af dat hoogstaande mensen zich met de leiding van 'de slechten' zouden belasten : ze hebben wel iets beters te doen [80]). Toch moet ook de wijze tot op zekere hoogte zich hiermee inlaten, omdat men nu eenmaal mens is en onderworpen aan de dwang der natuur [81]).

Dit vinden we inderdaad bewaarheid in het leven van de wijsgeer. PLOTINOS had een aantal vrienden, en zorgde met grote toewijding voor de kinderen die deze vrienden hem ter opvoeding hadden toevertrouwd. Hij was geduldig en nauwlettend, en trad wijs en bemiddelend op bij geschillen. Zijn mensenkennis was verrassend, zijn persoonlijke raadgevingen waren fijn en raak. PORPHURIOS vermeldt echter ook een treffend voorbeeld van de ingekeerdheid van zijn meester. Wanneer iemand hem kwam storen bij het neerschrijven van zijn filosofische reflexies, voldeed hij naar het uiterlijk aan

---

[75]) IV 3, 17, 21-28; cfr. III 4, 6, 48-57.
[76]) II 9, 9, 6-15; cfr. IV 4, 17, 26-34.
[77]) IV 4, 32, 4-14; ibid. 45, 1-10.
[78]) IV 4, 40, 6-27.
[79]) IV 4, 43, 16-19; ibid. 44, 6-16.
[80]) III 2, 9, 13-15.
[81]) IV 4, 44, 20-23.

de eisen van het gesprek; maar de ander was nog niet weg of onmiddellijk ging de wijsgeer door met de volgende zin op te schrijven. Immer was hij bij zichzelf, bij zijn gedachten, ook als hij met anderen verkeerde. Hij had niet die intense bekommernis waarmee PLATO het wel en wee van de Atheense gemeenschap overdacht, en waardoor deze ook kwam tot zijn grote projecten in de *Politeia* en de *Politikos*. Het verschil tussen beide wijsgeren wordt duidelijk als we lezen hoe PLOTINOS aan keizer GALLIENUS verzocht, naar een verwoeste stad in Campanië te mogen trekken, ver van het gewoel der Romeinse millioenen, om daar met zijn vrienden in afzondering te kunnen leven. Deze kloosterstad (die volgens de nooit gerealiseerde plannen nog wel Platonopolis had moeten heten!), zou in weinig opzichten geleken hebben op de energieke stad-staat die PLATO zich voorstelde [82]).

Logos en theater

PLOTINOS is een eenzame op deze wereld, en zo ziet hij ook de mens:

> '... dát is het leven van goden en van goddelijke en zalige mensen: al het andere afleggen, geen genoegen vinden in de dingen van de aarde, en vluchten, alleen naar den Allenen' [83]).

De gebeurtenissen in de menselijke samenleving die soms, plotseling als een bliksem bij heldere hemel, ineens inslaan en grote gevolgen hebben, die in hun onherroepelijkheid op een gewoon mens grote indruk maken, laten de wijze in zijn rust. Hij weet dat alles geschiedt volgens de wet van het Al. De kosmos is immers voortgekomen — via de Alziel — uit de eeuwige orde van het Denkleven. Hetgeen PLOTINOS in dit verband (met een stoïsche term) de Logos noemt, zou men het best kunnen opvatten als de Alziel in haar providentiële functie [84]). Door dit eeuwig bestel wordt het mensdom in zijn geheel en in zijn onderlinge betrekkingen 'op peil gehouden' [85]). Dat door de particularisatie en differentiatie die nu eenmaal in al het menselijke en stoffelijke optreden, ook botsingen voorkomen, daar trekt PLOTINOS zich niet veel van aan, dat hoort erbij [86]). Maar wanneer men insisteert, en vraagt hoe het dan volgens de Logos kan zijn dat de mensen niet ophouden elkander naar het leven te staan, dat de gesel van de oorlog over de volken woedt en hele steden ten gronde richt — dan komt het merkwaardige antwoord:

> 'Zoals we naar een toneelstuk zien, zo ook moeten wij kijken naar de moorden, sterfgevallen, inname of plundering van steden: dat alles is immers slechts een veranderen van décors en kleding, een voordragen van weeklachten en gejammer' [87]).

Sterven betekent niet meer dan het verwisselen van rol, dan afgaan en opkomen. Het is niet de ziel die lijdt of strijdt, die machtig wordt of sterft, maar de uitwendige schaduw van de mens. Alleen hij die niet beter weet,

---

[82]) *Vita Plotini*, 8-12; cfr. BRÉHIER, *Introduction sur les Ennéades*, pg. XII-XIII.
[83]) VI 9, 11, 49-51.
[84]) III 2, 1, 21-22; ibid. 2, 15-17; ibid. 16, 13-17.
[85]) III 2, 9, 19-27.
[86]) III 2, 2, 25-31.
[87]) III 2, 15, 43-47.

neemt zijn leed au sérieux. Zo iemand beseft niet dat de wereld van de uitwendigheid met hem haar spel speelt, en hij huilt als een kind om verloren kansen.

Schuld en vrijheid

Ons ligt nu echter een vraag op de lippen (en PLOTINOS stelt zich deze vraag ook meteen): Wanneer alles wat gebeurt, volgens de natuur der dingen, volgens de Logos is, als zelfs het rampzalige maar in schijn iets ergs is en in feite niets meer dan een door de auteur van het kosmisch drama voorgeschreven peripetie — waar blijft dan de vrijheid, is er nog sprake van schuld en straf? PLOTINOS houdt vast aan het 'log-isch' ingevoegd zijn van het menselijk handelen in het wereldgebeuren [88]). Daar komt nog bij dat hij, als goed leerling van PLATO, leert dat de ziel uit zichzelf goed is, dat zonde niet vrijwillig kan zijn [89]). Toch verdedigt hij dat niet de godheid, de voorzienigheid oorzaak is van de slechte daden, maar de mens zelf [90]). Een hele theodicee wordt opgebouwd om tegen allerlei godslasteraars de rechtvaardigheid van het goddelijk bestel te verdedigen. Hier komen vele traditionele leerstukken en mythen te pas: onsterfelijkheid der ziel, zielsverhuizing en ook vergelding [91]). De mens is immers vrij, zelf verantwoordelijk voor zijn daden; dus schuldigen verdienen straf.

Over de leer van de wilsvrijheid bij PLOTINOS is door deskundigen hevig gediscussieerd (GOLLWITZER, ARNOU, HENRY, ZEEMAN, TROUILLARD); wij zullen er hier niet uitvoerig op ingaan en met enige aanduidingen volstaan. De ziel is vrij inzover ze haar-wezen-trouw door middel van het Denkleven, dat is door onbelemmerde schouwing, zich naar het Goede begeeft. Het Denkleven zelf is convertibel met vrijheid [92]). De ziel van de wijze, de vrije mens zou — indien men haar liet kiezen, — aan de dadenloosheid de voorkeur geven boven de praxis; want alle activiteit die niet zelf inkeer of schouwing is of daar noodzakelijk uit voortkomt, valt buiten het eigenlijk vrijheidsdomein. Wij zijn nu eenmaal met het lagere verbonden en moeten ons er wel enigszins mee inlaten. Maar als onze vrijheid gevaar loopt, dan moeten we alles: leven en bezit, kinderen en zelfs het vaderland opgeven. En alle uitkeer naar het lagere is in zekere zin onvrij (we hoorden reeds hoe PLOTINOS op dit niveau sprak van 'magische bindingen'); wat er aan vrijheid in ligt, ligt er eigenlijk buiten, in het Denkleven. Het zich inlaten met het lagere heeft dus uit eigen wezen een zekere 'verslechtering' ten gevolge, die haar straf met zich meebrengt of eigenlijk *is* [93]).

---

88) III 2, 18, 18-26.
89) III 2, 10, 7.
90) III 2, 7; ibid. 17, 12-13.
91) III 4, 2; VI 4, 16; III 2, 13.
92) VI 8, 7, 1-3.
93) VI 8, 5-6; cfr. HENRY, a.c. pg. 193-198; cfr. C. W. VAN ESSEN-ZEEMAN *De plaats van de wil in de philosophie van Plotinus*, Arnhem, 1946, blz. 69-70.

Zielsverhuizing

In het toneelstuk van het wereldgebeuren zal nu de ene ziel het er beter van af brengen dan de ander ; als beloning wordt zij door de auteur-regisseur (Alziel-Logos) voortaan voor de beste rollen gebruikt, terwijl de ander kleine opdrachten krijgt [94]). Hiermee bedoelt PLOTINOS een werkelijke vergelding, namelijk een promotie resp. degradatie ten opzichte van het vorige leven [95]). De ziel is immers onsterfelijk en keert periodiek terug in andere lichamen. Zelfs PLOTINOS ontkomt — ondanks al zijn intellectualisme — niet geheel aan de gangbare mythologie der ziel, zoals die leefde in het antieke heidendom en met name in de Pythagoreïsch-Platoonse leer naar voren kwam. Hij probeert wel, deze als een allegorie op te vatten [96]), maar toch lezen we ook bij hem dat iemand die nú een slechte heer is geweest, in het volgend leven een slaaf zal zijn ; de rijke zal een arme zijn, de moordenaar zelf vermoord worden, wie nu zijn moeder doodt, wordt een vrouw die door haar zoon gedood zal worden ; wie nu een vrouw verkracht, zal zelf in het volgend leven vrouw zijn en verkracht worden [97]). Ook bestaat de mogelijkheid dat men in het volgend leven een dier zal zijn, of zelfs een plant ; welke soort, dat hangt af van de soort ondeugd waaraan men zich overgaf [98]).

Zo kunnen we ons geleidelijk aan een voorstelling vormen van de zwervende bestaanswijze der vele zielen ; PLOTINOS zelf waarschuwt overigens dat we deze omzwervingen niet al te primitief-locaal moeten opvatten [96]). Toch zou men zich af kunnen vragen hoe met dit komen en gaan der zielen het bestaan van de mensheid, van de kosmos een stabiliteit kan bezitten. PLOTINOS blijft ons het antwoord niet schuldig ; ook hemzelf gaat de stabiliteit, de ordelijkheid en blijvendheid der kosmos vóór alles. Zijn antwoord baseert zich op de ontologische eenheid van de vele zielen met de Alziel, en luidt (in een voor ons onderzoek zeer belangrijke passus) ongeveer aldus :

> 'De mensenzielen hebben zich naar het aardse begeven : zij snijden zich niet af van hun beginsel in het Denkleven, hun hoofd blijft boven de hemel ! Vaak echter moet hun middendeel zich in de laagte begeven door het zorgen voor hun lichaam. Maar Vader Zeus heeft medelijden met hun zwoegen, verbreekt hun boeien door de dood, en geeft hun rustpauzen door tijdelijke lichaamloosheid, opdat ook zij daar (ἐκεῖ!) kunnen zijn waar Hij immer vertoeft zonder enige toewending naar het lagere. Want de kosmos heeft in zichzelve genoeg, is nu en zal voor immer zijn, in tijden bepaald volgens eeuwige logoi, en volgens die tijden immer in hetzelfde (terug-?) terechtkomend volgens maten van eindige levens. Zo is de kosmos de actieve symphonie van 'ταῦτα' en 'ἐκεῖνα' (d.w.z. van het zichtbare en het eeuwige): want de'ταῦτα' zijn in hun geheel bepaald en geregeld volgens de éne Logos, zowel wat betreft de afdalingen en opstijgingen der zielen als al het andere' [99]).

Inderdaad, dit is een afgerond en leefbaar wereldbeeld, een echt-intellectuele conceptie waarin de antieke cyclische wereldopvatting verwerkt en

---

[94]) III 2, 17, 32-53.
[95]) II 9, 9, 23-25.
[96]) VI 4, 16, 7-18.
[97]) III 2, 13, 1-15; cfr. I 1, 11, 9-10.
[98]) III 4, 2, 16-30.
[99]) IV 3, 12, 3-19.

opgeheven is. — Hiermee rijzen voor ons in het verband van dit hoofdstuk nog twee vragen. Ten eerste in hoeverre hier nog plaats is voor de 'Einmaligkeit', de uniciteit en onverwoestbaarheid der menselijke persoon. Ten tweede of er een mogelijkheid bestaat om uit deze zielen-'periodiek' te ontsnappen naar een zekere definitiviteit van zaligheid en doelbereiking. Het zal blijken dat de antwoorden op beide vragen innig samenhangen.

Uniciteit en blijvendheid der persoon

We zagen reeds dat PLOTINOS geen monist is in de stricte zin van het woord : zoals het Denkleven alle wezenheden in hun onderlinge *distinctie* omvat, zo zijn er ook onderscheiden zielen in de éne Alziel, zelfs onafhankelijk van de materie. Want, zo redeneert hij,

> 'ik en ieder mens kan opstijgen naar de sfeer van het eeuwige ideële, de sfeer van het Denkleven; dus is van iedereen het beginsel daar (ἐκεῖ)' [100]).

Dit getuigt zeker van een hoog respect voor de transcendentie van iedere menselijke persoon, wiens eigenheid dus ook in zekere zin buiten de individuatie der stoffelijkheid om reëel is. Maar *hoe* is dat beginsel van iedere mens daar? Moet er dan niet een numerieke oneindigheid daar zijn, aangezien de eeuwigheid der kosmos vast staat (waarover meer in het volgend hoofdstuk)? Het Denkleven is juist het rijk van de vorm, de bepaling, de in zich besloten wezenheid [101]) ; een numerieke oneindigheid is daar ongepast! Antwoord : het beginsel van iedere mens is aldus daar, dat iedere afzonderlijke ziel in zich in potentie de vormkrachten bezit voor alle wezens die in een bepaalde periode de totaliteit der kosmos uitmaken, een bepaald aantal dus. Zo kan door het periodiek terugkeren der zielen in lichamen (telkens andere!) op den duur een eeuwige kosmos in stand gehouden worden [102]). Dit sluit volkomen aan bij hetgeen we in het zojuist gegeven langere citaat uit IV 3 lazen.

Hieruit laat zich al vermoeden dat voor PLOTINOS de staat waarin een ziel in een bepaald lichaam vertoeft en daar dus volgens één facet van haar virtualiteit werkzaam is, ongunstig afsteekt bij de toestand waarin zij haar alomvattendheid en universaliteit als zodanig beleeft. Vandaar zijn voortdurende vermaning dat men niet in deze individuele lichamelijke existentie moet ondergaan, maar integendeel zich moet trachten te beleven als zijnde in het universele (als één met de Alziel). Door de binding aan de schijnwerkelijkheid zou men de eigen transcendentie vergeten ; daarom moet men alles laten varen en opgaan in de alheid van het zijn : het omgrijpende en dragende dat in zich alle rijkdom bevat die particulariteit maar kan bieden [103]). Dit is vermoedelijk de beleving waarvan PLOTINOS dikwijls spreekt, en bescheiden getuigt haar uit persoonlijke ervaring te kennen : de extase [104]).

---

[100]) V 7, 1, 1-3.
[101]) V 1, 7, 22-26.
[102]) V 7, 1; cfr. V 1, 4, 19-21.
[103]) VI 5, 12.
[104]) VI 9, 9, 47; I 6, 7, 2.

We zullen hier niet trachten het wezen dezer extase dieper te bepalen, daarvoor is het onderwerp veel te delicaat. Voor ons doel zij deze korte vermelding genoeg ; en tevens blijkt reeds uit de context dat het hier in het geheel niet gaat om een verschijnsel in de orde van het occulte en onverklaarbare ; integendeel, de extase is voor PLOTINOS de beleving van wat immer is in de grond van het mensenbestaan [105]).

Het schijnt echter alsof hier de eigenlijke zelfheid van de mens toch problematisch wordt.

> 'Als de wijsbegeerte de ziel geheel zou bevrijden, dan zou voortaan alléén de afschaduwing der ziel hier beneden zijn . . . dan zou de ziel pas geheel in haar eigen glans leven . . . opgegaan in het Al, niet meer zelf-actueel, ook niet vernietigd' [106]).

De ziel heeft dan alle maat, alle bepaaldheid verloren om het Al te worden. Want eigenlijk gezegd, het iemand-zijn is een soort 'afvallen' van het Zijn, en laat zich slechts door een toevoeging van niet-zijn verklaren. De gevolgtrekking is dus duidelijk : laat men dat niet-zijn varen ,dan is men identiek het Al in eeuwige presentie [107]). — Men kan zeker niet alles laten steunen op de sterk-sprekende teksten van VI, 4 en VI, 5 ; waar is dat PLOTINOS altijd spreekt met een zekere reserve [108]). In een iets later geredigeerd tractaat vraagt hij zich af, of uit de eenheid van de zielen met de Alziel volgt, dat de ziel van bijvoorbeeld SOCRATES, eenmaal 'daar' gekomen, niet meer bestaat. Welnu, zo antwoordt hij zich zelf :

> 'niets vergaat van wat echt *is*' [109]),

en nogmaals bevestigt hij dat er echte distincties zijn in de eenheid van de Alziel. Toch blijft ons inziens het voortbestaan van de eigenheid der ziel problematisch [110]).

Ontsnappingsmogelijkheid ?

De mens mag niet blijven steken in de afhankelijkheden van dit aardse leven dat hem betovert, maar moet zijn hoofd daarbuiten, daarboven verheffen naar het eeuwige, en zo de oorspronkelijkheid van zijn ziel redden [111]). De wijze kan zich inderdaad onttrekken aan de magische verstriktheden. Waarom? Een magische relatie is er, zodra iets op iets anders buiten zich betrokken is, en is dus noodzakelijk gegeven met het samenzijn met mensen en dingen in deze wereld. Welnu, een wijze (hier zien we duidelijk de verwantschap maar ook het grote verschil met 'de wijze' van de Stoa) is Denkleven, is in het Ene, is één, en op niets betrokken [112]).

---

[105]) Cfr. RENÉ ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, pg. 268-269.

[106]) VI 4, 16, 41-47.

[107]) VI 5, 12, 17-36.

[108]) Cfr. ARNOU, o.c. pg. 245-250, waar een aantal van deze restricties geciteerd worden.

[109]) IV 3, 5.

[110]) We sluiten ons dus meer aan bij de opinie van JEAN GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1933, zoals hij die formuleert in een lange voetnoot op pg. 60.

[111]) II 3, 15, 13-17.

[112]) IV 4, 44, 1-3.

Dit ideaal komt nagenoeg overeen met de zijnswijze die PLOTINOS aan de goden-sterren toewijst; zij zijn zuivere zielen, geheel naar het Goede gewend, hun lichaam hebben ze passieloos, als het ware zonder het zelf te merken [113]. Soms doet PLOTINOS het ook voorkomen alsof de bevrijde ziel inderdaad een ster 'toegewezen' krijgt [114], terwijl de mens die op het sociale vlak goed heeft geleefd maar zich niet echt heeft bevrijd, weer mens wordt in het volgend leven [115]. Het schijnt dus mogelijk te zijn dat sommige zielen er in slagen, geheel van dit aardse toneel te verdwijnen [116], en bij de Alziel te geraken, buiten de kringloop der geboorten [117]. Of deze ontsnapping blijvend is, met andere woorden of er een definitieve eindtoestand is bereikt, is niet volstrekt duidelijk.

Samenvatting

Het vermoeden dat aan het eind van het eerste hoofdstuk kort uitgesproken werd, heeft veel aan waarschijnlijkheid gewonnen: het authentieke mensenleven blijkt welhaast principieel a-historisch te zijn. Baseerden we ons toen nog voornamelijk op hetgeen we vonden over PLOTINOS' waardering voor lichamelijkheid en praxis, nu is — behalve dat deze geringschatting telkens opnieuw bleek terug te keren — zijn opinie ons duidelijk geworden betreffende een ander en wezenlijk moment van het historische: de gemeenschap. Hij erkent wel de ontologische realiteit van de veelheid der mensen, maar laat toch het gemeenschapsleven geen rol spelen in het authentiek menselijk bestaan. Menselijke betrekkingen zijn magische relaties op een inferieur zijnsniveau, het sociale leven is iets waar men zich zo veel mogelijk buiten moet houden. Het is typerend dat een van de aanzienlijke adepten van PLOTINOS, de senator ROGATIANUS, zijn functie neerlegde, zijn werk, huis, familie, gezondheid verwaarloosde om alleen voor de schouwing te leven [118]. De totaliteit van het mensengebeuren, de verwikkelingen, structuur en interne dynamiek ervan, zijn voor PLOTINOS geen meeslepende realiteit, maar ten hoogste een middelmatig gespeeld toneelstuk volgens vaste regels, een drama dat voortgaat zonder tot een climax te komen, dat loopt zonder eschatologische vaart. Caricatureel gezegd: de geschiedenis zou ook achterstevoren kunnen lopen.

Hoe kan er een interne dynamiek naar een einddoel zijn, waar de zielen in periodieke afdaling en opstijging het leven van de kosmos in stand houden? Wanneer de eigenlijke geestelijke activiteit zich definieert als vlucht naar het Ene, dan ligt het ook voor de hand dat men zich niet het hoofd moet breken over wat wij mensen met elkaar doen. De echte vrijheid kan zich immers niet 'hier' realiseren zonder zich uit te leveren aan de magie.

Een personengemeenschap op geestelijk niveau lijkt ook al niet zeer waar-

---

113) II 3, 9, 34-39.
114) III 4, 6, 28-29.
115) III 4, 2, 16 en 28-29.
116) III 2, 15, 25.
117) III 2, 4, 10; cfr. II 9, 9, 76-79; IV 4, 45, 30-32.
118) *Vita Plotini*, 7.

schijnlijk: de ziel wordt steeds 'onpersoonlijker' naarmate ze meer het Ene nadert, en gaat tenslotte op in het Al van dit Ene, alleen. Wat betreft de mensen die niet hiertoe geraken en dus in een periodiek nieuw leven terugkeren, hier blijft al zeer weinig over van de echte onherhaalbaarheid van de menselijke persoon: elke ziel heeft immers de vormkrachten voor vele individuen, en wordt nu eens deze mens dan weer die.

Het inter-menselijke gebeuren is niet zinloos voor PLOTINOS, want het is en blijft altijd een werkelijkheid die uiteindelijk uit het Ene voortkomt en op het Ene gericht is. Alles geschiedt volgens orde en voorzienigheid, volgens de Logos: niets is puur toeval [119]). Het is alleen zo onbelangrijk dat het onverantwoord is zich er druk over te maken.

III. DE KOSMOS

In het voorafgaande is terloops al meermalen over de kosmos gesproken. Het zou ook zeer onjuist zijn als we bij ons exposé te scherpe caesuren zouden hebben gemaakt, zeker wanneer het gaat over de wijsbegeerte van iemand die zo alles in continuïteit en samenhang ziet als PLOTINOS. We weten dus al wat de kosmos is: het 'lichaam' van de Alziel dat zij in souvereine schouwing voortbrengt, één geheel waarin de delen geordend zijn en op elkaar inwerken volgens de Logos.

Nu is het voor ons buitengewoon interessant, te lezen hoe PLOTINOS in een tractaat tegen de Gnostici zijn kosmosleer verdedigt tegen deze volgens hem barbaarse en onzinnige wereldbeschouwing. Er bevonden zich namelijk Gnostici onder zijn gehoor die hardnekkig aan hun leer vasthielden [120]). Het merkwaardige van de affaire was dat zij op hun manier een aantal themata uit de Pythagoreïsch-Platoonse leer hadden overgenomen die ook hemzelf zeer dierbaar waren: de onsterfelijkheid van de ziel, de ideeënwereld, de eerste God, de noodzaak voor de ziel om het samenzijn met het lichaam te vluchten en zich ervan af te zonderen om zo uit het worden tot het zijn te geraken [121]). Daarom was het voor PLOTINOS des te pijnlijker dat zij met name over het ontstaan van de wereld en de orde van het aardse heel anders dachten dan hij. Want volgens hun visie had de kosmos een begin gehad door een zekere willekeurige daad van een der vele goddelijke wezens (ook de warboel in hun godenleer irriteerde PLOTINOS in hevige mate [122])); het aardse was volgens hen een chaotisch en bedorven complex dat eens plaats zou maken voor een nieuwe hemel en een nieuwe aarde [123]).

Welnu, hiertegen verzet PLOTINOS zich met al de felheid van een echthelleens denker: dat kan niet zijn, dat is misbruik maken van de eerbiedwaardige Platoonse traditie! Scherp en summier schetst hij hun zijn leer van de drie hypostasen, niet meer dan deze en in deze volgde (Ene-Denk-

---

119) IV 3, 16.
120) *Vita Plotini*, 16; II 9, 10, 3-7.
121) II 9, 6, 38-43.
122) II 9, 2, 1-4.
123) II 9, 5, 23-26.

leven-Ziel); uit deze Ziel de kosmos. Nergens is er in deze uitstroming een moment van aarzeling of willekeur: want noodzakelijkerwijs brengt elke werkelijkheid een andere en lagere voort, anders zou het Goede niet het Goede zijn, het Denkleven niet het Denkleven enzovoorts.

'Het is met alles nu eenmaal noodzakelijk zó dat de éne realiteit op de andere volgt en wel immer; dat de ene 'ontstaat', wil zeggen dat zij op de andere volgt. Immers niet op een bepaald ogenblik in het verleden is ontstaan alwat geworden heet te zijn; dit ontstaan vindt vroeger en later en immer plaats' [124]).

PLOTINOS vindt het absurd te veronderstellen dat bij het ontstaan van de kosmos een wilsbeslissing, een overleg of intentie in het spel geweest zou zijn [125]). In het algemeen gesproken (we zagen dit zoëven reeds, het is een telkens terugkerend adagium bij PLOTINOS), alles wat volmaakt is in eigen wezen, laat uit deze volheid noodzakelijk overvloeien, en brengt zo een andere en lagere realiteit voort [126]). Ook de Alziel: immer is zij in schouwing, beschenen door het licht van het Denkleven; dit licht schijnt door haar heen, en zo wordt hetgeen na haar is, de kosmos, immer verlicht, aldus delend in het licht dat zijn en leven is [127]). Deze scheppende verlichting van de stof door de Alziel is κατα φύσιν, volgens wezen, en is daarom altijd [128]).

Goedheid en orde

Omwille van de goddelijke oorsprong van de kosmos houdt PLOTINOS — ondanks zijn eigenlijk onaardse mentaliteit — met een religieuse eerbied vast aan de goedheid, de orde en schoonheid van de kosmos. Als men bedenkt dat hij maar een beeld is van de rijkdom van het Denkleven, dan staat men versteld over zijn schoonheid. Zou de schittering van het vuur, de vastheid van de aarde, de orde van de hemelbeweging, de gloed van de zon nog overtroffen kunnen worden? [129]) — Men kan de kosmos niet verachten en tegelijk (zoals de Gnostici doen) pretenderen de verhevenheid der goden te vereren. Want de kosmos is een uitwerking van het goddelijke, en vervuld van goddelijke tegenwoordigheid en voorzienigheid. De waarlijk-wijze slaat in zijn opgang naar het Denkleven en het Ene niet de trede over van de aardse realiteit, integendeel, met huiver en eerbied zegt hij: hoe schoon is dit, en hoe schoon moet wel zijn wat dit voortbracht! [130]) — Zeker, de stof blijft het beginsel van het lelijke en kwade, maar is als een gevangene in gouden ketenen: deze schittering treft ons oog en brengt ons de ware schoonheid in herinnering [131]).

We zagen reeds hoe PLOTINOS in zijn latere geschriften op een aan de Stoa herinnerende wijze deze leer van de schone wereldorde heeft uitge-

---

124) II 9, 3, 7-14.
125) II 9, 4, 12-17; cfr. III 2, 1, 15-20; ibid. 3, 3-5; VI 7, 3, 1-6.
126) V 1, 6, 30-38; V 4, 1, 26-28; ibid. 2, 27-31.
127) II 9, 3, 1-3.
128) II 9, 12, 33-34; cfr. ibid. 4, 15.
129) II 9, 4, 26-32.
130) II 9, 16, 55.
131) I 8, 15, 24-28.

werkt [132]). De kosmos is één levend geheel waarin de delen hiërarchisch geordend zijn en samenhangen, waar een harmonie is van het goede en kwade. PLOTINOS is vol afkeuring voor de mening dat de Alziel als het ware haar handen vol zou hebben aan de besturing en instandhouding van de kosmos, die door het afzwakken van de vormkrachten uit het hogere steeds verslechteren zou. Neen, de stof en het kwade kan nooit de overhand krijgen op het goede in de wereld, de Logos ; en de Alziel is verheven en onverstoorbaar, zonder enige bekommernis [133]). Daarom is het evenzeer ongerijmd dat de kosmos voort zou schrijden in ontwikkeling, zoals een kind dat groeit tot de volheid van zijn lichamelijkheid. De kosmos is af, en neemt niet toe in schoonheid : immer is hij verbonden met de Alziel [134]).

Astrologie

Uit de eenheid van de kosmos en de organische samenhang der delen volgt voor PLOTINOS ook de mogelijkheid der astrologie: het lezen van de toekomst in de hemeltekenen. Was de magische betovering een actuatie van de ontologische eenheid der wezens, de astrologie is een perceptie daarvan. De populaire opvatting als zouden de sterren rechtstreeks en actief in het aardse gebeuren ingrijpen, wordt ironisch ter zijde geschoven [135]). We zagen trouwens reeds hoe de sterren voor PLOTINOS de hoogste kosmische zijnsgraad bezitten, hoger dan de mens [136]), en hoe het hoogste ideaal voor de enkeling (de wijsgeer) is : eens een sterrenziel te worden, ontheven aan het grofstoffelijke, vlak bij de Alziel. Het ware dus inderdaad beneden de waardigheid van deze goddelijke wezens, zich om het ondermaanse te bekommeren [137]). Omdat de Logos de hele kosmos beheerst, kunnen we toch in de sterrenbeelden zien wat ons hier op aarde te gebeuren staat, zoals men aan iemands gezicht kan zien wat zijn hand gaat doen. De sterren zijn een eeuwig hemels schrift waarin de aardse gebeurtenissen te lezen staan voor de wijze. Al het kosmische hangt immers samen, het heeft één oorsprong : de Alziel [138]).

Eeuwigheid

Het is wel duidelijk dat de eeuwigheid van de kosmos de consequentie is van het bovenvermelde, of misschien beter : de grondslag daarvan. Volgens BRÉHIER is dit een oer-grieks 'dogma' dat slechts na hevige tegenstand week voor de christelijke scheppingsgedachte [139]); het is bekend hoe intens AUGUSTINUS zich met deze leer heeft beziggehouden, en zelfs THOMAS VAN AQUINO haar nog wijsgerig onweerlegbaar noemde. — In het geheel van de metafysiek van PLOTINOS is de eeuwigheid der wereld een onmisbaar en

---

132) III 2-3; II 3; echter ook al in IV 4, 31-40.
133) II 3, 16, 13-54.
134) II 9, 17, 52-55; VI 7, 3, 7-10.
135) II 3, 6.
136) cfr. II 9, 13, 14-20.
137) II 3, 3, 21-28.
138) II 3, 7-8; cfr. IV 3, 12, 19-26.
139) *Notice* op II 1, pg. 3 (coll. Budé).

wezenlijk bestanddeel. Want de voortkomst van het Denkleven uit het Ene, van de Ziel uit het Denkleven, van de kosmos uit de Ziel, is met de natuur gegeven en dus altijd.

> 'Terecht noemt men deze kosmos een immer gevormd wordend beeld; want zolang het Denkleven en de Ziel zijn, zullen de vormkrachten blijven uitstromen... zoals er ook immer licht schijnt zolang de zon is' 140).
>
> 'Het is een bekend gezegde dat deze kosmos niet een aanvang gehad heeft noch op zal houden, maar altijd is, gelijk in duur met het Denkleven' 141).
>
> 'De kosmos is ononderbroken leven, klaar en veelzijdig, overal aanwezig: een stralende afbeelding van de goddelijke ideeën' 142).

In dit geheel heeft de hemel met al haar sterren en planeten een perfecte eeuwigheid, 'idem numero', terwijl het ondermaanse met zijn voortdurend worden en vergaan een 'specifieke' eeuwigheid bezit. Immers, de vormkrachten van het hemelse komen voort uit een hoger zieleleven 143). Er is geen periodieke wereldbrand zoals de Stoa dacht: de kosmos is even noodzakelijk, even stabiel en even eeuwig als de geestelijke wereld waaraan hij zijn relatieve werkelijkheid ontleent.

Toch moeten we nog een belangrijke precisering aanbrengen: de kosmos is wel eeuwig, maar toch op een andere wijze dan het Denkleven. PLOTINOS gebruikt het woord 'ἀεί' (een enkele maal 'αἰδιότης'), wanneer hij de begin- en eindeloosheid van de kosmos wil aanduiden 144). De term 'αἰών' behoudt hij echter voor aan het Denkleven (het Ene, de onnoembare en centrale realiteit, is zichzelf, vóór de eeuwigheid 145)). Wat is dan wel die 'αἰών' (aeternitas stricto sensu)?

Van de beweeglijke en oneindig-rijke geestelijke kosmos is zij de eenheid en consistentie:

> '... eeuwigheid is leven, in hetzelfde blijvend, immer aanwezig en alles omvattend, ... ondeelbare afheid' 146).

Eeuwigheid is de glans van de identiteit met zichzelf die het Denkleven immer van zichzelf affirmeert. Daarom is zij geen bijkomstigheid maar een wezenseigenschap van het Denkleven 147). Eeuwigheid is de volheid en totaliteit van het zijn zelf, ver verheven boven hoeveelheid en uitgebreidheid 148).

Tijd

Vanuit de eeuwigheid gaat PLOTINOS naar de tijd. De aristotelische leer over de tijd als fysische categorie ('het getal van de hemelbeweging volgens vroeger en later') wordt na een uitvoerige discussie afgewezen. De tijd kan

---

140) II 3, 18, 16-22.
141) II 9, 7, 1-2; cfr. II 1, 4, 25-26; III 7, 6, 52-54.
142) II 9, 8, 13-16.
143) II 1, 2.
144) III 3, 6, 24; cfr. de plaatsen in noot 141 vermeld.
145) VI 8, 20, 25.
146) III 7, 3, 16-19.
147) III 7, 3, 24-26; ibid. 4, 1-2.
148) III 7, 6, 46-50.

niet in de zintuigenwereld liggen : ze is een aspect van het psychische, van het zieleleven inzover het productief is. In zijn eigen verklaring sluit PLOTINOS zich nauw aan bij de leer van PLATO over de tijd als het bewegend beeld der eeuwigheid [149]).

De Alziel inzover ze in het Denkleven opgaat, is mede-eeuwig ; inzover ze echter als het ware naar buiten treedt en vormkracht is van de kosmos, ondergaat ze in haar eigen leven een spreiding van wat in het Denkleven één is, en oefent een veelzijdige werking uit die gelijkt op de eeuwige en immanente act van het Denkleven. En dat is de tijd. Het eigenlijke zieleleven krijgt zo een extensief aspect, een uit-elkaar-gelegenheid, en verloopt uit een verleden naar een toekomst: niet meer een presentie der oneindigheid als totaliteit maar een eindeloze voortgang naar het immer volgende [150]). Tijd is de duur van het in eendere en gelijke wisselingen verlopende zieleleven, en heeft haar oorsprong daar waar de Ziel zich wendt tot het lagere, ja, tijd is niets anders dan de act waarin de Ziel de kosmos voortbrengt. Het is vanzelfsprekend dat in de kosmische beweging een manifestatie ligt van dit zieleleven. De tijd zelf is echter geen maat of getal ; zou men het wezen van de tijd in deze meetbare sfeerwenteling leggen, dan was het alsof men uitgebreidheid definieerde als dat wat per el meetbaar is [151]).

De eeuwigheid in haar onverdeelbare volheid is dus superieur aan de tijd die het vele doorloopt ; zoals een lijn eindeloos schijnt door te lopen hoewel ze in feite gebonden is aan een middelpunt waar ze omheen loopt [152]). De kosmos die leeft in dit zieleleven dat tijd heet, is steeds met haast op weg naar het toekomende, wil niet stilstaan maar doet telkens weer iets anders en draait zo in een kringbeweging, door een onverzaadbare begeerte naar het Zijn [153]).

Deze samenhang van eeuwigheid en tijd werd met een iets andere nuancering reeds in een vroeger tractaat uiteengezet. Met klem zegt PLOTINOS hier dat de zielen, en vooral de Alziel niet zelf in de tijd zijn, maar alleen hetgeen ze voortbrengen én dat wat zij als een terugslag vanuit hun 'voortbrengsel' ondervinden ; zelf zijn ze eeuwig en de tijd is iets dat op hen volgt [154]). Zeker, in ons bewustzijn ondervinden wij een opeenvolging in de tijd, wij hebben een herinnering aan het verleden en vele verlangens voor de toekomst. Maar dat alles wordt veroorzaakt door onze betrokkenheid op het uitwendige : het beste deel van ons wezen kent in zichzelf geen wisseling. Het wordt alleen soms overspoeld door alles waarmee het in eenheid moet leven, zoals het ook gebeuren kan dat een wijs man in de volksvergadering wordt overstemd door het schreeuwen en joelen van het gepeupel [155]). Nu begrijpen we de gevoelvolle verzuchting van de oude wijsgeer :

---

149) *Timaios* 37C-39E.
150) III 7, 11.
151) III 7, 12.
152) VI 5, 11, 16-20.
153) III 7, 4, 28-31; cfr. II 2, 1-2.
154) IV 4, 15, 16-18.
155) IV 4, 17; cfr. VI 4, 15, 23-35.

'Wat zou het wel zijn als iemand nooit afliet te schouwen, maar aanwezig bij het wezen, het kon bewonderen in onvermoeibaarheid, ja als hij zelf de eeuwigheid bereikt zou hebben om er niet meer uit te gaan, zelf eeuwig, en door het eeuwige in zichzelf de eeuwigheid en het eeuwige wezen schouwend?' [156]).

Zo mondt onze beschouwing van de kosmos met haar eigenschappen weer uit in de vlucht. Degene die naar het hoogste streeft, vergeet al het aardse, ontwijkt de beslommeringen en denkt er niet meer over. De wijze is vergeetachtig : tijden komen en gaan, maar werkelijk is alleen datgene wat *is :* de schouwing en het ideële, dat is het Denkleven [157]).

Samenvatting

Voor de derde en laatste maal willen we even ons materiaal verzamelen. Wezenlijk nieuwe elementen zijn er eigenlijk niet bijgekomen ; wel is over het algemeen onze hypothese bevestigd. De kosmos is immers al evenmin historisch ; hij was er altijd en zal er altijd zijn, hij kent geen evolutie of ontbindingsproces. Er heerst een schone orde die in de eindeloze opeenvolging van de tijd de eeuwige volheid van het Denkleven afbeeldt. De ziel is het tussenwezen dat echter principieel thuis hoort aan de kant van het spirituele. Alles wat zij 'hier' ervaart *kan* haar dienen om tot het hogere te komen, maar is ten opzichte van het eigenlijke een afgeleide en afleidende realiteit. Uiteindelijk blijft het mysterie dat de mens niet God is, maar hier op aarde leeft in determinismen en slechtheden. Maar hoe dit ook zij, de mens moet zoeken naar de echtheid van de éne wortel van het Zijn, moet streven naar de diepste grond van alles, het Goede. Daarom is het noodzakelijk te vluchten van hier naar daarginds.

SLOTBESCHOUWINGEN

Aan het begin van onze studie stelden we ons ten doel, de plaats van de geschiedenis in PLOTINOS' filosofie te onderzoeken. Daartoe stelden we eerst een omschrijving op van het begrip geschiedenis, en gingen er toe over, na te gaan wat PLOTINOS zou antwoorden indien men hem over de zin, het wezen en de waarde der geschiedenis zou kunnen interpelleren. De lezer zal hebben opgemerkt dat de stof in de drie voorgaande hoofdstukken behandeld, telkens min of meer convergeerde naar een van de momenten van het geschiedenisbegrip.

In het eerste hoofdstuk vonden we dat de ziel zeer positief een levensdoel krijgt toegewezen, en dat — eigenaardig genoeg — het aardse leven bijster ongeschikt is om dit te realiseren. Want de lichamelijkheid en de praxis zijn van een inferieure orde ; de ziel moet er zich van afzonderen.

In het tweede hoofdstuk bleek het bestaan van de vele mensen wel ontologisch reëel, maar de waardering voor de samenleving niet groot. Want deze samenleving is op het zelfde inferieure niveau van de niet-eigenlijkheid, is 'magisch', 'theatraal', wel geordend volgens de Logos, maar toch wezenlijk

[156]) III 7, 5, 6-12.
[157]) IV 3, 32, 13-19.

met de ellenden der stoffelijke uitwendigheid behept. Zo hebben de zielen een ambigu bestaan ; gelukt het enkelen hunner, eruit op te stijgen, dan gaat dat ten koste van de persoonlijke eigenheid.

In het derde hoofdstuk kwam naar voren de noodzakelijke en eeuwige voortkomst van de wereld, haar schone orde zonder enige degeneratie of vooruitgang. De tijd bleek omvattend ten opzichte van het kosmische, maar toch ontologisch iets lager gesitueerd dan de ziel.

Volgens PLOTINOS is de geschiedenis (om met een moderne term te spreken) geen existentiaal van de mens. Want niet groei, ontwikkeling, samenleving, verrijking aan wat men meemaakt, ervaring, dynamische samenhang van verleden en toekomst is belangrijk ; vlucht, eenzaamheid, zuivering en schouwing, dát zijn de categorieën van de eigenlijke realisatie van 's mensen wezen. Daarom heeft PLOTINOS geen interesse voor het historisch verloop van het menselijk gebeuren. Hij ontkent het niet, en verdedigt het — zo nodig — tegen de pessimistische 'lastertaal' der gnostici. Er is orde en samenhang, zeker. Maar het is inferieur. Zoals GUITTON zegt in zijn bespreking van de zielsverhuizing :

> 'Plotin ne nie jamais l'histoire, il l'annule' 158).

PLOTINOS kent nog wel het traditioneel gegeven van de kringloop der zielen, maar dit wordt door hem vervluchtigd tot een ontijdelijkheid. De afdaling wordt identiek met de opstijging ; alles is immer zo.

> 'Votre histoire se déroule au-dessous de vous, et elle n'intéresse en aucune façon votre vie' 159).

Eenzelfde indruk krijgt ARNOU :

> 'En somme on reste sur place, on secoue seulement la cendre. Le changement se fait à vue, avec quelque chose de fantasmagorique' 160).

Maar PLOTINOS stelt aan het mensenleven toch een doel, een zeer verheven religieus ideaal zelfs ? Inderdaad, maar we kunnen antwoorden met een weer rake formulering van GUITTON :

> 'Le salut n'est pas à faire, il est fait : il ne s'agit que d'en prendre conscience. Et l'extase, n'est-ce pas cela 161).

Zelfs het leven van de kosmos is onhistorisch (zo men van een eigen historie van de kosmos kan spreken). De kosmos is eeuwig, en alles wat er gebeurt, is niets anders dan een immer anders en toch eender beeld van het Denkleven. BRÉHIER zegt kort en krachtig :

> 'Plotin était implicitement hostile à toute vision de l'univers sous l'aspect du devenir historique' 162).

Het zij ons veroorloofd een opmerking te maken die ons reeds eerder in de mond lag maar toen voorlopig ingehouden werd. De moeilijkheid ligt o.i. in de conceptie van de 'inferieure orde' waarop lichamelijkheid, πρᾶξις, sa-

158) GUITTON, o.c. pg. 36.
159) GUITTON, o.c. pg. 87.
160) ARNOU, o.c. pg. 217.
161) GUITTON, o.c. pg. 89.
162) *Notice* op VI 4-5, pg. 168.

menleving, tijd enz. thuis horen. Er is daar een naast-elkaar van stof en ziel, en daarom kan er geen echt worden, geen finaliteit en dynamiek zijn waarin de geest geëngageerd is. ARNOU merkt hieromtrent op:

> 'Plotin ne s'élève pas à la notion d'une synthèse par union substantielle ... ce qui rend tout changement inintelligible' 163).

De mensenziel is ten hoogste extrinsiek op de stoffelijkheid betrokken, en dus kán haar authenticiteit slechts op zuiver-spiritueel niveau liggen. De echt-menselijke rhythmiek van buiten naar binnen en vice versa ontbreekt. Er is slechts inkeer, schouwing, die wel voortbrengt, maar zich niet in het voortgebrachte realiseert.

Een ander fundamenteel punt is de vreemde conceptie van de eigenheid van de mens. Zeker, het beginsel van iedere mens is 'daar' maar niet dan in de virtualiteit van een onpersoonlijke ziel. De hiermee connexe waarde van persoon, vrijheid en moraliteit lijken ook haast te versmelten met het zuivere Denkleven. Daarom zegt GUITTON zeer terecht:

> 'Plotin qui a un sens si vif de l'intériorité, n'a pourtant jamais pu franchir le fossé, assez étroit en apparence mais infini en profondeur, qui sépare l'intérieur du personnel et l'idée de l'histoire' 164).

Hiermee zijn we aan het cruciale punt gekomen. Voor de mens die op welke wijze dan ook vanuit Christus denkt, heeft de geschiedenis iets van een 'goddelijke economie', en komt een nieuwe waarde over al het gewone. Het tijdsverloop van ieder menselijke bestaan krijgt een hogere kwaliteit tot in de kleinste delen. Juist het bijzondere, het onherhaalbare en unieke treedt naar voren. Van iedere mens verwacht God een antwoord dat niemand anders Hem geven kan. Het zelfde geldt ook voor iedere menselijke groepering, voor elke generatie:

> 'pour le disciple du Christ, l'ordre moral n'est plus général et abstrait, il devient personnel et historique' 165).

In een besliste stellingname handhaafde PLOTINOS de antieke mythische idee van het oerfeit dat zich cyclisch reproduceert. Zeker, dit oerfeit is bij hem geworden tot de transcendente realiteit van de inkeer en uitkeer van het spirituele; het mythisch besef is opgeheven tot een metaphysiek inzicht; de cyclus is ontdaan van zijn dramatisch karakter door de eindeloze en onhistorische tijd. Maar de geest is dezelfde als die van de griekse denkers vóór hem. Misschien zelfs laat PLOTINOS nog minder 'open'. PLATO sprak in zijn *Timaios* nog over een aanvang van wereld en tijd, over de schepping als bewuste en vrije daad van de Δημιουργός, over de mogelijkheid dat door een ander wilsbesluit deze kosmos weer zou worden ontbonden 166). PLOTINOS heeft deze elementen consequent uit zijn denken geweerd.

> 'Het is nu eenmaal met alles noodzakelijk zó dat de ene realiteit volgt op de andere, en wel immer' 124).

Amsterdam

J. M. BREMER, S.J.

---

163) ARNOU, o.c. pg. 70; cfr. ibid. pg. 5, 285.
164) GUITTON, o.c. pg. 233.
165) GUITTON, o.c. pg. 359.
166) *Timaios* 29E vv.; 30A; 33A; 32C; 41B.

SCHELLINGS WEG ZU DEN WELTALTERN

EIN PROBLEMGESCHICHTLICHER DURCHBLICK [1])

Der geistige Weg, den SCHELLING gegangen ist, mag weniger geradlinig und folgerichtig sein als die Denkentwicklung FICHTES [2]); aber er ist nicht weniger aufschlußreich für das zentrale Problem des deutschen Idealismus. Diese Entwicklung führt im ganzen in eine ähnliche Richtung wie bei FICHTE, ist aber viel reichhaltiger, wechselvoller und vielgestaltiger als bei FICHTE.

Dies hat schon einen äußeren Grund: Während sämtliche philosophischen Werke FICHTES in einem Zeitraum von knapp 20 Jahren, 1794-1814, entstanden sind, erstreckt zich SCHELLINGS Denkentwicklung auf volle 60 Jahre. Seine ersten philosophischen Schriften, die seinen Ruhm begründen, schreibt er mit 19 Jahren (1794/95), schon mit 23 Jahren wird er als außerordentlicher Professor nach Jena berufen und nach einem langen Leben, das von geistigem Bemühen erfüllt war, erreicht er ein Alter von 79 Jahren, bis er 1854 stirbt. So ist sein Weg schon rein zeitlich bemessen viel länger als der FICHTES.

Dazu kommt die persönliche Anlage und Eigenart SCHELLINGS: Es ist ein Geist von ganz besonderer Beweglichkeit und Aufgeschlossenheit, der immer neue Anregungen aufnimmt und verarbeitet, der sich immer neuen Fragekreisen und Aufgabenbereichen zuwendet und darin manchen tiefen Wandel seines Denkens erfährt, wie nur selten ein Denker in der Geschichte der Philosophie. Dies ist auch der Grund dafür, daß man vielfach in SCHELLING den wandelbaren und wankelmütigen „Proteus" des deutschen Idealismus gesehen hat. In älteren philosophiegeschichtlichen Werken kann man immer wieder dieser Auffassung begegnen: SCHELLINGS Denken hat sich beständig gewandelt, alle paar Jahre hat er ein völlig neues System entworfen. Eine Mehrzahl verschiedener, auch verschieden zählbarer und abgrenzbarer Perioden seines Denkens werden unterschieden, die wenig miteinander zu tun haben. Diese Auffassung ist heute mit Recht überwunden. Denn man darf trotz aller Wandlungen seines Denkens die Kontinuität durchgehender Grundüberzeugungen nicht übersehen, vor allem aber die Kontinuität sich durchhaltender Grundprobleme, die SCHELLING von Anfang bis zum Ende beschäftigen. So erscheint sein ganzes, gewiß sehr vielgestaltiges Denken

---

[1]) Als Vortrag gehalten an der Philosophischen Fakultät S.J. Berchmanianum in Nimwegen am 23. März 1959.

[2]) Vgl. den vorausgehenden Aufsatz „Zu Fichtes Denkentwicklung", in: Bijdragen 20 (1959) 229-241.

doch als eine konsequente Entwicklung, nicht aber als eine sinnlose Sprunghaftigkeit.

Allerdings hat SCHELLING einen sehr tiefgreifenden und folgenschweren Wandel seines Denkens erfahren, der sein Werk deutlich in zwei große Perioden scheidet. Die Grenze kann mit dem Jahr 1806 angesetzt werden. Dieses Jahr, in dem SCHELLING erst 31 Jahre zählt, ist das Ende seiner Identitätsphilosophie. Es ist das Jahr, in dem HEGEL, der bisherige Jugendfreund und Gesinnungsgenosse SCHELLINGS, seine „Phänomenologie des Geistes" herausgibt, darin, wenn auch ohne SCHELLING zu nennen, dessen Identitätssystem scharf kritisiert, den ehrgeizigen SCHELLING schwer verletzt und damit zu dem Bruch mit SCHELLING führt, der die bisherige Freundschaft in eine nicht nur sachliche, sondern auch peinlich persönliche Gegnerschaft umkehrt und zeitlebens nicht mehr ausheilen sollte. SCHELLING und HEGEL gehen von nun an getrennte Wege. 1806 ist überdies das Jahr, in dem SCHELLING das erste Mal nach München kommt, dort in geistigen Kontakt mit den Münchener Romantikern, besonders Franz VON BAADER, tritt und sich nun unter ihrem Einfluß dem Christentum und der Theosophie zuwendet, sich vor allem dem seltsam tiefen und dunklen, mystisch-theosophischen Denken Jakob BÖHMES eröffnet. Von nun an strebt SCHELLING mit aller Entschiedenheit nach einer neuen christlichen Philosophie, in der er seine große Lebensaufgabe sieht.

Um diesen Wandel aber richtig zu verstehen und die folgende Denkentwicklung SCHELLINGS voll würdigen zu können, müssen wir zurückgreifen auf den Problemansatz des jungen SCHELLING.

1.

Die Subjekt-Objekt-Zweiheit auf eine übergeordnete Einheit hin zu übersteigen, das Absolute als die ursprüngliche Einheit von Wissen und Sein, von Subjektivität und Objektivität zu erfassen, um von daher die endliche Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, ja die Totalität des Wißbaren a priori abzuleiten, — das war das Problem, das FICHTE gesehen hatte und vor das sich nun auch der junge SCHELLING gestellt sah. Es ist erstaunlich, mit welcher Klarheit und Schärfe der 19jährige SCHELLING dieses Problem erfaßt und in seiner Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" 1795 [3]) aufnimmt. Sicher ist diese Schrift sehr deutlich von FICHTE abhängig, den SCHELLING in jugendlicher Begeisterung verehrt. Aber schon hier werden, genauer besehen, manche Züge im Denken SCHELLINGS sichtbar, die durchaus über FICHTE hinausweisen: Das Ich wird hier von Anfang an als ein absolutes, unendliches und ewiges Ich erfaßt, das heißt, es wird — über den rein transzendentalen Ansatz hinaus — so sehr als unendliches Absolutum gedeutet, daß man sich fragen muß, ob hier nicht eine allzu kühne Objektivation geschieht, die transzendentalphilosophisch nicht unmittelbar gerechtfertigt ist, vielleicht sogar den transzendentalen Ansatz sprengt. Wir kön-

---

[3]) SCHELLING *WW* I 149-244. Wir zitieren nach SCHELLINGS sämtlichen Werken (1856-1861).

nen den Zug, der hier sichtbar wird und im ganzen Denken SCHELLINGS zur Auswirkung kommen wird, den *Zug ins Objektive* nennen. Dazu kommt — zweitens — daß SCHELLING als methodisches Grundprinzip die „intellektuelle Anschauung" einführt, ein unmittelbar geistiges Schauen und Innewerden des Absoluten. Diesen Begriff übernimmt SCHELLING zwar von FICHTE, gibt ihm aber eine Bedeutung und Tragweite, die weit über FICHTE hinausgeht [4]). Denn bei FICHTE handelt es sich nur um die geistige Selbstanschauung des sich selbst setzenden Ich. Bei SCHELLING dagegen ist schon hier eine über mein Ich hinausgehende Anschauung des absoluten und unendlichen Ich gemeint. So taucht bereits ein Zug Schellingschen Denkens auf, der sich einerseits aus der religiösen Tradition des schwäbischen Pietismus erklärt [5]), sich anderseits später unter dem Einfluß der Theosophie Jakob BÖHMES noch um vieles verstärkt, und den wir den *Zug ins Mystische* nennen dürfen. Auch er bestimmt schon deutlich den Ansatz der Frühphilosophie SCHELLINGS. In seinem Spätwerk wird er die „intellektuelle Anschauung" durch die „Ekstase" ersetzen, erst recht einen mystischen Begriff, der das unmittelbare Wissen um Gott in seinem wirklichen „Sein außer der Vernunft" zum Ausdruck bringen soll. So wird der späte SCHELLING gerade dadurch die Immanenz der transzendentalen Subjektivität sprengen. Aber bleiben wir vorerst beim frühen SCHELLING.

Wenn er in einer geistigen Haltung, die sich von der Strenge und Enge der Ich-Philosophie FICHTES schon deutlich unterscheidet, das Problem der Subjekt-Objekt-Zweiheit aufgreift, so sieht er bald sehr klar, daß die Lösung FICHTES keine echte Lösung ist, denn in ihr wird die Subjekt-Objekt-Beziehung nicht wirklich überstiegen und von einem übergeordneten Einheitspunkt her erklärt, sondern das Absolute — bei FICHTE das absolute Ich oder das absolute Subjekt — fällt in die Subjektivität zurück, die Beziehungszweiheit von Subjekt und Objekt wird also nur auf den einen Pol der Beziehung zurückgeführt: das Subjekt, und der andere Pol der Beziehung wird folgerichtig gestrichen oder vollkommen aufgehoben in der Subjektivität: als Nicht-Ich im Ich und für das Ich. Dagegen will SCHELLING, entsprechend seinem Zug ins Objektive, die Objektivität retten vor der Fichteschen Aufhebung in die Subjektivität. Er will die Gleichwertigkeit beider Pole dieser Beziehung festhalten: das Subjekt und das Objekt. Das aber ist nur möglich, wenn diese Beziehung nun — gegenüber FICHTE — wirklich überstiegen wird auf ein anderes und Drittes hin, ein Absolutes, das weder Subjekt noch Objekt ist, oder beides zugleich in einer noch ungeschiedenen, undifferenzierten Einheit als absolutes Subjekt-Objekt, als absolute Identität und Indifferenz von Subjekt und Objekt.

Damit gewinnt SCHELLING die Objektivität und Realität zurück, die bei FICHTE aufgehoben war. SCHELLINGS lebendiger, weltaufgeschlossener Geist,

---

[4]) Vor allem in den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" *WW* I 283-341, bes. 318 f.

[5]) Vgl. Ernst BENZ, *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden 1955; ders., *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich, 1955.

der die Wirklichkeit in ihrer ganzen Farbigkeit und Vielgestaltigkeit sieht, will alle Bereiche der Wirklichkeit in sein Denken einbeziehen, und so weitet sich seine Philosophie schrittweise aus, zuerst auf die Natur, dann auf die Kunst, später auf die Religion und die Geschichte.

2.

Die Objektivität — zunächst der Natur — steht jetzt als gleichwertiger Gegenpol der Subjektivität gegenüber. Realität und Idealität stehen im Gleichgewicht als zwei Seiten eines Systems, das SCHELLING selbst gern Ideal-Realismus nennt und worin er Idealismus und Realismus zum Ausgleich bringen will. Dieses System entwickelt SCHELLING nun unter den beiden Aspekten der Naturphilosophie und der Transzendentalphilosophie. Die *Naturphilosophie* hat die Bewegung von der Natur zum Geiste zu zeigen: die Geistwerdung der Natur. Denn die Natur ist „unreife Intelligenz", „Geist in Potenz"; sie soll im menschlichen Geist sich reflektieren und zum Bewußtsein kommen. Die *Transzendentalphilosophie* hat umgekehrt die Bewegung des Geistes zur Natur zu zeigen; sie hat die Natur a priori abzuleiten. Denn die Natur ist geistentsprungene Äußerlichkeit des Geistes, sie ist aus dem Wesen des endlichen Geistes a priori deduzierbar. Und während hier — in der Transzendentalphilosophie, das heißt im „System des transzendentalen Idealismus" (1800) [6]) — SCHELLING sehr weitgehend der Wissenschaftslehre FICHTES folgen kann [7]), ist die Naturphilosophie — vor allem dargestellt im „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799) [8]) — die neue und eigenständige Leistung SCHELLINGS. Aber sie ist, bei allem Genialen und Tiefsinnigen dieses Werkes, im ganzen doch eine sehr fragwürdige Leistung, weil ja diese Naturphilosophie gerade nicht transzendentalphilosophisch begründet wird, sondern als selbständiges System neben der Transzendentalphilosophie steht. Das läßt sich transzendentalphilosophisch so wenig rechtfertigen und läßt den transzendentalen Ansatz so grundsätzlich fallen, daß man verstehen muß, wenn FICHTE sich mit Entsetzen und Verachtung von dieser Naturphilosophie abwandte, in der er sein eigentliches Anliegen — nicht ganz zu Unrecht — mißverstanden und verraten glaubte, so daß er später einmal das bittere Wort schrieb: „Alle Schwärmerei ist und wird notwendig Naturphilosophie" [9]).

Diesem sehr schweren und sehr grundsätzlichen Mangel wird dadurch nicht abgeholfen, daß SCHELLING im Anschluß an die Naturphilosophie das „System des transzendentalen Idealismus" schreibt, worin er die andere Seite, die subjektive oder transzendentalphilosophische Seite des Systems darstellt; aber doch nur als *eine* Seite, nicht als die Grundlegung des Gan-

---

[6]) *WW* III 327-634.

[7]) SCHELLING geht vor allem darin über FICHTES Wissenschaftslehre hinaus, daß er der theoretischen und der praktischen Philosophie noch eine Philosophie der Kunst beifügt, in der besonders die intellektuelle Anschauung systematisch zur Geltung kommt.

[8]) *WW* III 1-268.

[9]) FICHTE *WW* VII 118.

zen. Auch damit bleibt das entscheidende Anliegen und der entscheidende Anspruch einer Transzendentalphilosophie preisgegeben. Wenn man nämlich verstanden hat, was Transzendentalphilosophie ihrem Wesen nach ist oder sein will, dann kann man sie nicht mehr unter anderem und neben anderem *auch* betreiben. Die Transzendentalphilosophie erhebt ihrem Wesen nach den Anspruch auf Primat und Totalität, den Anspruch, von dem a priori notwendigen Urwissen und Grundwissen her alles nur mögliche menschliche Wissen zu begründen und zu rechtfertigen. Transzendentalphilosophie ist darum ihrem Wesen nach nicht *eine* philosophische Wissenschaft neben anderen, sondern *die* philosophische Grundwissenschaft schlechthin, die allen anderen begründend vorausliegt. Das gilt ganz unabhängig davon, ob man Transzendentalphilosophie im Kantischen und idealistischen Sinne oder in unserem Sinne als Metaphysik versteht, die eben selbst nicht anders als transzendentalphilosophisch begründbar und vollziehbar ist. Bei SCHELLING aber treten Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie auseinander als zwei gleichwertige und gleich ursprüngliche philosophische Grundwissenschaften.

3.

SCHELLING selbst wird sich, wie es scheint, dieses Mangels bewußt. Er merkt, daß das System in zwei Teile auseinanderbricht, wenn es nicht eine höhere und umfassendere Einheit gewinnt. Diese Einheit sucht er nun in derjenigen Schrift zu erreichen, die gewiß nicht seine beste und inhaltreichste Schrift ist, aber zum klassischen Ausdruck der *Identitätsphilosophie* geworden ist und vom 26jährigen Verfasser den recht anmaßend klingenden Titel erhält: „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) [10]. Ein Jahr darauf folgt der Dialog „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" (1802) [11]. Nehmen wir diese beiden Schriften zusammen, denn in ihnen wird das zentrale Problem wieder sehr ausdrücklich, und hier findet sich die für das Identitätssystem SCHELLINGS kennzeichnende Lösung. Während er in der „Darstellung meines Systems" streng nach Art der Ethik SPINOZAS „more geometrico" deduziert, ist „Bruno" ein philosophischer Dialog ganz im Stile PLATONS, worin Philosophie und Kunst ihre höchste Einheit erreichen sollen.

In beiden Schriften aber geht es wieder um die Frage nach der Einheit, die dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, Idealität und Realität, vorausliegt. Diese Einheit aber ist die absolute Identität, in der alles eins ist, eine Identität, die jeder Differenz vorausliegt; es ist die absolute Identität als Ureinheit von Subjekt und Objekt, Idealem und Realem. Für den Standpunkt der Vernunft ist alles eins in der absoluten Identität, in ihr fällt „an sich und in Wahrheit" [12]) alles zusammen. Es gibt nur dieses eine ἓν καὶ πᾶν, das göttliche All-Eine.

---

[10]) SCHELLING *WW* IV 105-212.
[11]) *WW* IV 213-332.
[12]) Vgl. *WW* IV 118 ff.

Es ist bekannt, daß später HEGEL in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" gegen SCHELLINGS Identität seinen Einwand in den berühmten Worten formuliert, sie sei „die. Nacht, in der alle Kühe schwarz sind" [13]), d.h. in einer absoluten und absolut undifferenzierten Identität fällt alles unterschiedslos zusammen, aus einer absoluten Identität und Indifferenz läßt sich darum auch nichts ableiten; es läßt sich auf keine Weise eine Differenzierung gewinnen. Damit hat HEGEL zweifellos sehr scharf und treffend den schwachen Punkt im Identitätssystem SCHELLINGS erkannt. Denn einerseits betont SCHELLING die völlig unterschiedslose Einheit der absoluten Identität. Alle Begriffe, die einen Unterschied oder Gegensatz festhalten, sind einfachhin falsch, auch die Zweiheit von Idealem und Realem ist allein „durch unsere Begriffe gesetzt" [14]), „auch alle Begriffe, die auf diesem Gegensatz beruhen oder aus ihm hervorgehen, sind nicht minder falsch und in Ansehung der höchsten Idee ohne alle Bedeutung" [15]). Und SCHELLING erklärt, „warum diese Lehre Idealismus ist, nicht weil sie das Reelle von dem Ideellen her bestimmt (so wäre es nach FICHTE), sondern weil sie den Gegensatz beider selbst bloß ideell sein läßt" [16]), d.h. der Gegensatz ist selbst nur für den endlichen Geist gültig, nur „im Bewußtsein gemacht" [17]), und muß auf dem Standpunkt der absoluten Philosophie aufgehoben werden.

Anderseits sucht nun SCHELLING von dieser absoluten Identität her sein Gesamtsystem der Philosophie zu deduzieren. Indem er den Grundgegensatz von Idealität und Realität — im Sinne der Zweiheit von cogitatio und extensio bei DESCARTES und SPINOZA oder im Sinne der Zweiheit von Ich und Nicht-Ich bei FICHTE — als Ausgangspunkt ansetzt, sucht er von daher alle weitere Differenziertheit der Wirklichkeit abzuleiten: das Subjektive sowohl als das Objektive, die Stufen des Geistes und die Formen der Natur.

Wie soll das gelingen? Ist nicht schon der Versuch einer solchen Ableitung ein immanenter Widerspruch? Wie soll überhaupt irgendeine Differenz, sei es auch nur die erste und grundlegende Differenz von Idealem und Realem der absoluten Identität entspringen, ja sogar in ihrem notwendigen Entspringen eingesehen werden? Ist die Geltung dieser Zweiheit nicht schon aufgehoben in der unterschiedslosen Einheit? Wenn aber die Zweiheit nur für unser endliches und unvollkommenes Denken gilt, wie kann sich überhaupt ein endliches Denken von der absoluten Identität abheben und differenzieren? Wenn alles eins ist in der absoluten Identität, wie ist überhaupt ein Denken möglich, das nicht auf dem Standpunkt der Vernunft, d.h. auf dem Standpunkt der absoluten Identität steht, sondern irgendwelche Unterschiede festhält, ja sogar *notwendig* festhält? Diese

---

13) HEGEL *WW* II 14 „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis."

14) SCHELLING *WW* IV 244.

15) Ebd.

16) *WW* IV 257.

17) Ebd.

Fragen müssen gestellt werden. Sie wurden schon — mit vollem Recht — von HEGEL gestellt und seither oftmals wiederholt. Allein schon diese Fragen sprechen ein Urteil über das Identitätssystem aus: So scharf der junge SCHELLING auch das Problem sieht und über FICHTE hinaus vorantreibt, so verfehlt ist doch der Ansatz zur Lösung.

Aber deutet sich nicht ein Ausweg an? Und zwar im Dialog „Bruno", wo von der ersten Einheit die Rede ist, die allen Gegensätzen vorausliegen muß? Wenn die Einheit das Höchste ist, dann muß sie über jedem Gegensatz stehen. Nun steht aber die Einheit selbst noch im Gegensatz zum Gegensatz. Das Höchste wäre also nicht die Einheit, sondern der Gegensatz zwischen Einheit und Gegensatz. Soll hingegen die Einheit das Höchste sein, so muß es eine Einheit sein, die selbst nicht mehr im Gegensatz zum Gegensatz steht, sondern die Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist, oder — wie SCHELLING wörtlich formuliert — „eine Einheit......, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist" [18]). Dieser Satz weist einerseits zurück auf Giordano BRUNO, der in SCHELLINGS Dialog als der führende Gesprächspartner auftritt und diesen Gedanken ausspricht, anderseits weist er vor auf HEGELS klassisch gewordene Formulierung der Dialektik als „Identität der Identität und der Nichtidentität". Daraus ergibt sich das philosophiegeschichtliche Problem, von wem dieser Gedanke im Raum des deutschen Idealismus stammt, von SCHELLING oder von HEGEL. Die Frage nach der Priorität ist nicht leicht lösbar, weil SCHELLING und HEGEL damals — in Jena — durch enge Freundschaft verbunden waren, zusammenarbeiteten und in ständigem Gedankenaustausch standen. Doch muß bedacht werden, daß HEGEL die „Identität der Identität und der Nichtidentität" nicht erst in der „Wissenschaft der Logik" 1812 einführt [19]), sondern schon lange zuvor in der sogenannten Differenzschrift von 1801 [20]), also kurz bevor SCHELLING seinen „Bruno" verfaßt. Überdies wächst dieser Gedanke, wie HEGELS Jugendschriften bezeugen, aus der Problematik seiner frühen Denkentwicklung heraus und wird später zum entscheidend zwingenden Grundprinzip des Gesamtsystems; er wird zur absoluten Methode der Dialektik entwickelt. Dagegen wirkt derselbe Gedanke bei SCHELLING wie ein erratischer Block, der einsam dasteht, ohne recht in den Systemzusammenhang zu passen und ohne entscheidende Konsequenzen heraufzuführen; er wird nicht zu einem dialektischen Prinzip, das die starre Einheit der absoluten Identität aufsprengt und — wie bei HEGEL — in einen notwendigen Prozeß der Selbstdifferenzierung hineinreißt. So dürfte wohl kaum ein Zweifel darüber sein, daß dieser dialektische Gedanke, der im „Bruno" auftaucht, nicht von SCHELLING selbst stammt, sondern von HEGEL; SCHELLING übernimmt ihn von HEGEL, ohne ihn jedoch in seiner vollen Tragweite zur Geltung zu bringen.

---

[18]) *WW* IV 236.
[19]) HEGEL *WW* III 68.
[20]) HEGEL *WW* I 252.

Wir stehen gerade hier an dem Punkt, an dem HEGEL über SCHELLING hinausgeht. Er sieht ein, daß die absolute Identität SCHELLINGS keine Lösung bringt, weil sich aus ihr nichts ableiten und nichts begreifen läßt. Wenn also in einem ersten Anlauf FICHTE die Subjekt-Objekt-Relation zu übersteigen versucht hatte, aber in die Subjektivität zurückgefallen war; wenn in einem zweiten Anlauf SCHELLING die Subjekt-Objekt-Relation zu überwinden suchte, aber nur das leere und starre Absolutum bloßer Identität erreichte, mit der sich nichts anfangen läßt und aus der sich die Subjekt-Objekt-Zweiheit erst recht nicht begreifen läßt, so macht nun HEGEL den dritten und kühnsten Versuch, das Problem zu lösen, indem er das übergeordnete absolute Prinzip als die dialektische Einheit in dieser Zweiheit von Subjekt und Objekt, Idealität und Realität selbst faßt, als die dialektische Bewegung des sich selbst immanent differenzierenden geistigen Aktes, indem der Akt des Wissens in seiner Einheit die Zweiheit von Wissendem und Gewußtem, Subjekt und Objekt setzt und in dieser Zweiheit die eigene Identität vollzieht: als „Identität der Identität und der Nicht-Identität". Später wird gerade SCHELLING sehr klar und scharf das Versagen auch dieser Lösung HEGELS durchschauen, in der Einsicht nämlich, daß sich auch mit HEGELS Dialektik nichts ableiten läßt, weil keine positive Inhaltsbestimmung durch sie zu vermitteln ist, vor allem aber, daß sich die Wirklichkeit grundsätzlich nicht a priori ableiten, das heißt aus logisch-dialektischer Notwendigkeit begreifen läßt, daß also die apriorische Deduktion immer nur im Bereich der Möglichkeit, der möglichen Wesensgesetze und Wesensstrukturen verbleibt, während die Wirklichkeit nur aus der freien Schöpfungstat Gottes verstanden werden kann. Dies wird zu einem Grundgedanken des späten SCHELLING, zum Grundansatz der Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie.

Wenn wir diesen Gedanken noch ergänzen und vertiefen in kritischer Reflexion auf den frühen SCHELLING und auf HEGEL, so können wir sagen: SCHELLING sieht im Identitätssystem sehr klar und richtig ein, daß alle Vielheit und Verschiedenheit absolute Einheit voraussetzt, daß im besonderen der Gegensatz von Subjekt und Objekt eine absolute Ureinheit von Sein und Wissen voraussetzt. Aber diese Einheit ist nicht die leere und tote Identität SCHELLINGS, aus der sich keine Vielheit und Verschiedenheit begreifen läßt, sondern die erfüllte und lebendige Identität Gottes als die einfache Einheit und unendliche Fülle alles Seins, also nicht Einheit und Einfachheit der Leere, sondern Einheit und Einfachheit der Fülle, in der alle Vielheit und Verschiedenheit des Seienden aufgehoben und vorausverwirklicht ist. Da wir aber die unendliche Seinsfülle Gottes nur analog vom Endlichen her denken, nicht univok in sich selbst begreifen können, und da weiter dieses absolute Sein der Schöpfergott ist, der in absoluter Freiheit die Welt ins Dasein setzt, können wir das Absolute auch nicht als das Prinzip der Deduktion in den Griff bekommen, d.h., das gewaltige und gewaltsame Grundanliegen des deutschen Idealismus, die Weltwirklichkeit aus logisch-dialektischer Notwendigkeit Gottes selbst zu begreifen und aus Gott abzu-

leiten, muß notwendig scheitern, wie der späte SCHELLING sehr richtig einsehen wird.

Aber kehren wir zum frühen SCHELLING zurück. Denn wir stehen hier nicht nur an dem Punkt, an dem sich HEGEL von SCHELLING trennt und über ihn hinausgeht, sondern auch an dem Punkt, an dem für SCHELLING selbst eine folgenschwere Entwicklung einsetzt. Gewiß war das Identitätssystem im Grundansatz verfehlt. Das Problem, das SCHELLING sich hier stellte und zu lösen vorgab, hat er nicht wirklich gelöst, sondern in jugendlichem Übermut übersprungen. Aber genau dasselbe Problem kehrt für SCHELLING nun wieder und wird zu einem Grundproblem seines weiteren Denkens, die Frage nämlich, wie aus der absoluten Einheit die Vielheit der endlichen Dinge zu erklären ist; konkreter und christlicher formuliert, wie aus Gott die Welt hervorgeht. Es ist die Schöpfungsfrage, die in der Spätphilosophie SCHELLINGS eine zentrale Rolle spielt. Doch brauchen wir gar nicht so weit zu gehen; schon in einer der nächsten Schriften SCHELLINGS, „Philosophie und Religion" (1804) [21]), steht im Mittelpunkt die Frage nach der „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten" [22]). Es ist genau die Frage, die in den Hauptschriften des Identitätssystems unbeantwortet geblieben war und die sich nun von neuem mit unausweichlicher Dringlichkeit stellt. Und es ist die Frage, die als Grundproblem das ganze folgende Denken SCHELLINGS durchzieht.

4.

1806 kam SCHELLING nach München und trat dort in den Kreis des romantischen, christlich-mystisch-theosophischen Denkens, das vor allem Franz VON BAADER mit glühender Begeisterung pflegte und förderte, um es dem Idealismus und Rationalismus seiner Zeit bewußt entgegenzustellen. Im diesem Kreis, besonders bei BAADER selbst, stand Jakob BÖHME in hohem Ansehen; sein mystisch-theosophisches, oft recht phantastisches Denken gewann einen mächtigen Einfluß auch auf SCHELLING, der sich in der ganzen Beweglichkeit, Aufgeschlossenheit und Begeisterungsfähigkeit, die ihm eigen waren, diesem Einfluß öffnete. Hier liegt der entscheidende Grund für den *tiefen Wandel,* der nun in SCHELLINGS Philosophie vor sich geht. Dieser Wandel dokumentiert sich zum ersten Mal mit voller Deutlichkeit in der sogenannten Freiheitsschrift des Jahres 1809 [23]). Darin wird nicht nur die alte Zweiheit des realen und des idealen Prinzips wieder aufgenommen, jetzt aber — im Gefolge BÖHMES — als der Gegensatz eines dunklen und eines hellen Prinzips, eines irrationalen, naturhaften und triebhaften, und eines rationalen, geistigen Prinzips gedeutet, eine Zweiheit, die auch in Gott

---

[21]) SCHELLING *WW* VI 11-70.

[22]) *WW* VI 28 ff.

[23]) „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und der damit zusammenhängenden Gegenstände": *WW* VII 331-416. Man darf allerdings nicht übersehen, daß sich SCHELLINGS Wandel schon in den letzten Jahren vor München ankündigt, besonders in „Philosophie und Religion" (1804).

ist, und der in Gott ein dunkler Wille des Grundes und ein heller Wille der Liebe entspringen. Hier werden auch — zum ersten Mal im Raum des deutschen Idealismus — ausdrücklich Freiheit und Persönlichkeit Gottes abgeleitet, wie denn auch SCHELLING der einzige unter den deutschen Idealisten bleiben wird, der sich durchgerungen hat zur Freiheit und Persönlichkeit Gottes. Und diese Lehre verdichtet und verfestigt sich bei SCHELLING immer mehr, sie wird geradezu das Fundament einer christlichen Philosophie, der SCHELLING immer ausdrücklicher entgegenstrebt.

Aber nach außen hin beginnt nun eine lange Zeit des Schweigens. SCHELLING, der in seiner frühreifen Jugend durch ungeheuere Produktivität des Geistes überrascht hatte, der aber jetzt erst in ein Alter und in eine Reife kam, daß man von ihm das eigentliche Lebenswerk erwarten konnte, — er schweigt! Er schweigt jahrzehntelang, ohne daß noch irgendeine Publikation von größerem Ausmaß und bedeutenderem Inhalt erschienen wäre. Dieses seltsame Schweigen SCHELLINGS war lange Zeit ein völliges Rätsel der Schellingforschung. Man konnte es sich nicht erklären, bis endlich die Entwürfe zu den „Weltaltern" aus dem Münchener Nachlaß aufgefunden wurden, übrigens kurz bevor dieser im Jahre 1943 ein Opfer der Kriegsbomben wurde [24]). Heute wissen wir, daß die Jahre seit 1810 ausgefüllt waren von einem intensiven Ringen und Mühen des Geistes: SCHELLING wollte das große System einer neuen christlichen Philosophie ausarbeiten. Es sollte sein großes Lebenswerk werden, die große Synthese von Idealismus und Christentum — eingespannt in den geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Rahmen der drei Weltalter: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aber dieses Werk ist nie gelungen. SCHELLING ist in der Ausarbeitung nie über den ersten Teil hinausgekommen. Diesen ersten Teil aber hat er wiederholt geschrieben und überarbeitet, zweimal (1811 und 1813) schon in Druck gegeben und wieder zurückgezogen. Es schien ihm immer noch nicht dem zu entsprechen, was es werden sollte und als was es ihm vorschwebte. Es ist die seltsame Tragik seines Lebenswerkes, daß dieses Hauptwerk und Lieblingswerk, an dem er länger und intensiver als an jedem anderen gearbeitet hat, nie zum Abschluß gekommen und nie seine endgültige Gestalt gefunden hat. Immerhin aber können wir uns auf Grund der Textentwürfe, die inzwischen veröffentlicht wurden [25]), und mit Hilfe des ausgezeichneten Werkes von Horst FUHRMANS „Schellings Philosophie der Weltalter" [26]), ein gutes Bild vom damaligen Denken und Wollen SCHELLINGS machen.

Ich will nur eines herausgreifen, was jenes Grundproblem SCHELLINGS weiterführt, das wir oben herausgestellt haben, und damit zugleich ein Grundproblem des deutschen Idealismus überhaupt wesentlich weiterführt:

---

24) Vgl. Manfred SCHRÖTERS Vorwort zu SCHELLINGS Weltaltern in den Urfassungen von 1811 und 1813, München 1946, VII-XII.

25) SCHELLING, *Die Weltalter, Fragmente*, hg. von M. SCHRÖTER, München 1946.

26) H. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821*, Düsseldorf 1954.

das Hervorgehen der Welt aus Gott. Früher hatte SCHELLING das Absolute als absolute Identität angestzt, die sich selbst differenziert, hineindifferenziert in die Vielheit und Vielgestaltigkeit des Endlichen. HEGEL hatte ihm — im Grunde sehr berechtigt — den Vorwurf gemacht, daß sich aus einer absoluten Identität die Vielheit und Vielgestaltigkeit des Endlichen niemals ableiten lasse. SCHELLING sieht nun einerseits ein, daß es — gegen FICHTE und HEGEL, aber auch gegen sein eigenes Identitätssystem — gar nicht darum geht, im Absoluten ein Prinzip apriorischer Ableitung zu gewinnen. Die Welt kann nicht als logisch notwendige Folge aus Gott abgeleitet, sondern nur aus Gottes freier Schöpfungstat verstanden werden. Das ist ein Grundgedanke, der hier auftaucht, und der immer zentraler und konkreter das ganze spätere Denken SCHELLINGS durchziehen wird, der vor allem auch der Zentralgedanke der heftigen Hegel-Kritik des späteren SCHELLING werden soll: Die Wirklichkeit läßt sich nicht logisch deduzieren, sondern nur aus der Freiheit der göttlichen Schöpfungstat entgegennehmen. Anderseits aber wird Gottes Wesen selbst jetzt differenziert gedacht: nicht als starre Identität, sondern als lebendige Selbstbewegung und Selbstdifferenzierung. Nur so meint SCHELLING die Persönlichkeit und Freiheit Gottes begreifen zu können.

Hierin wirkt sich nun von neuem das *Prinzip der Vermittlung* aus, dem wir schon bei FICHTE als einem Grundprinzip im Denken des deutschen Idealismus begegnet sind. Es bleibt auch bei SCHELLING gültig, erfährt aber eine sehr beachtenswerte Umbildung. Denn auch jetzt ist für SCHELLING in Gott das erste, was in ewiger Vergangenheit auch dem Bewußtsein des persönlichen Gottes noch vorausliegt, die Einheit der Indifferenz. Denn — und darin bleibt das Vermittlungsprinzip gültig — Bewußtsein ist nicht das Erste und Ursprünglichste, Bewußtsein setzt schon Differenz voraus. Das Erste und Ursprünglichste ist undifferenzierte, darum auch unbewußte Identität, jetzt von SCHELLING in Anschluß an BÖHME als die „Natur in Gott" gedacht und mystisch-theosophisch ausgelegt als ein „stilles Sinnen", ein Brüten und Träumen Gottes, das aber aus dem dunklen Drang der Natur hinausdrängt zur Bewußtwerdung des Geistes. So kommt es zu einer Geburt in Gott: Gott als Geist geht hervor aus der Natur in Gott und hebt sich von dieser ab. Es ist die Bewußtwerdung und Geistwerdung Gottes — ein Prozeß allerdings, der sich nicht in der Zeit, sondern vor aller Zeit vollzieht; es gibt kein Früher und Später in Gott, kein „tempore prius et posterius", sondern nur ein „natura prius et posterius". Insofern aber ist es ein Posterius, ein Zweites, wodurch erst die Differenz in Gott gesetzt wird.

Was bedeutet aber diese Differenz in Gott? Was ist das Andere, in welchem sich Gott zu geistigem Bewußtsein vermittelt? Die Antwort darauf bildet einen wichtigen und folgenschweren Schritt über den ganzen bisherigen Idealismus hinaus. Dieses Andere, in dem sich Gott geistig vermittelt, ist nicht die wirkliche Welt, sondern die mögliche Welt, nicht das reale Sein der Welt, sondern das ideale Sein der Welt, d.h. der Entwurf der Ideen im Geiste Gottes. Erst insofern dem Geiste Gottes die Ideen der

möglichen Welt entspringen, kommt Erkenntnis und Bewußtsein zustande. Aber — und dies ist wichtig gegenüber dem Vermittlungsgedanken des bisherigen Idealismus — es ist ein Prozeß, der nicht in der Welt und in der Zeit, sondern vor der Welt und vor aller Zeit in der Ewigkeit Gottes selbst geschieht. Das heißt, daß nicht mehr die Welt und — in ihr — der endliche Geist als Ort der göttlichen Selbstvermittlung angesetzt werden, sondern daß Gott sich ewig in sich selbst und durch sich selbst zu geistigem Bewußtsein und zur Persönlichkeit vermittelt.

Die Bewußtwerdung Gottes ist jedoch nur ein erster Schritt der vollen Selbstentfaltung oder — wie SCHELLING gern sagt — der „Selbstverwirklichung" Gottes. Der Entwurf der Ideen in Gott drängt aus sich heraus zur Verwirklichung in der wirklichen Welt. Das ist erst die volle und endgültige Selbstverwirklichung Gottes, worin dasjenige Wirklichkeit wird, was zuvor in Gott nur als Möglichkeit angelegt und entworfen war, worin also Gott seine eigenen Möglichkeiten — die Möglichkeiten seines freien Wirkens und Gestaltens, seiner freien Schöpfermacht — verwirklicht und dadurch seine eigene Fülle erst zur vollen Entfaltung bringt. Das sind Formulierungen, die in etwa an das Verhältnis zwischen „implicatio" und „explicatio" bei NIKOLAUS VON KUES erinnern, Formulierungen überdies, die gewiß noch irgendwie einen pantheistischen Sinn nahelegen oder wenigstens eine solche Deutung zulassen. Denn Gott gewinnt, wie es scheint, durch die Welt erst seine eigene Vollverwirklichung, eine Vollkommenheit, die er nicht hätte, wenn die Welt nicht wäre. So gehört also die Welt mit Notwendigkeit zur vollen Wirklichkeit Gottes selbst. In dieser Hinsicht ist auch in den „Weltaltern" SCHELLINGS die Transzendenz Gottes noch nicht klar. Dies gibt auch FUHRMANS zu [27]), obwohl er sonst sehr dazu neigt, SCHELLINGS Denken in einem christlichen und theistischen Sinne auszulegen. Doch dürfte FUHRMANS darin recht haben, daß trotz aller pantheistisch schillernden Formulierungen SCHELLING im ganzen doch eine echte Transzendenz Gottes meint und wahren will, wenn er sie auch begrifflich nicht immer eindeutig genug zum Ausdruck bringt.

Auch muß diesem Aspekt noch ein anderer entgegengehalten werden: die *Freiheit Gottes* in seinem Schöpferwirken. Schon in der Freiheitsschrift von 1809 war SCHELLING das erste Mal zur Freiheit der Schöpfung Gottes durchgedrungen, damals aber war es eine Freiheit, die eigentlich doch wieder zurückfiel in absolute Notwendigkeit. Jetzt aber, in den Weltalter-Entwürfen von 1811, 1813 und 1814 klärt sich Schritt für Schritt immer mehr der Freiheitsbegriff. Es ist jetzt so, daß Gott die Welt setzen oder auch nicht setzen kann, daß die Welt einem souveränen Entschluß Gottes entspringt; es ist ein Akt schöpferischer Freiheit Gottes. Es ist also nicht mehr eine dialektische Notwendigkeit, durch die Gott sich selbst entzweit und übergeht in die Welt seines Außer-sich-Seins, sondern es ist eine freie Setzung Gottes.

Dies aber wird zu einem Grundgedanken des späteren SCHELLING, durch

---

27) Vgl. FUHRMANS a.a.O. 427-469.

den er über den bisherigen Idealismus hinauswächst, in dem er später vor allem Stellung nimmt gegen die dialektische Notwendigkeit bei Hegel. Und wenn wir fragen, woher dieser Gedanke stammt, der bei Schelling so entschieden aufgegriffen wird, so ist die Antwort sehr einfach: Es ist der christliche Schöpfungsbegriff. Schelling will nichts anderes mehr als eine christliche Philosophie, er ringt in seinem Denken um die christliche Wahrheit. Wenn er sie auch nicht ganz erreicht, so dürfen und müssen wir doch anerkennen, daß er in ernstem und mühevollem Ringen seines Denkens unterwegs ist zur christlichen Wahrheit.

Die eigentliche Vollendung und letzte Höhe erreicht aber Schellings Denken erst in seiner Spätphilosophie. Während nämlich in dem eben besprochenen Abschnitt — in der Zeit von der Hinwendung zum Christentum bis zur Arbeit an den Weltaltern — das idealistische Problem stark in den Hintergrund tritt, und Schelling vor allem mit dem christlichen und theosophischen Inhalt ringt, tritt später das Grundproblem des deutschen Idealismus, die Selbstvermittlung und Selbstbegründung des Geistes, wieder sehr deutlich und ausdrücklich hervor. Es wird sogar weit über den bisherigen Idealismus, auch über Hegel hinaus, vorgetrieben, sodaß sich darin der Idealismus selbst von innen her überwindet in einer Synthese von Transzendentalphilosophie und christlicher Metaphysik [28]).

Innsbruck EMERICH CORETH, S.J.

[28]) Dies soll in einem weiteren Aufsatz über die Spätphilosophie Schellings gezeigt werden.

DE VERHOUDING TUSSEN GODSDIENST EN METAFYSICA VOLGENS MAX SCHELER

Max SCHELER begint zijn godsdienst-filosofische studie *Probleme der Religion* met een uitvoerig betoog over de verhouding van godsdienst en filosofie. In de loop van de geschiedenis kreeg dit probleem, volgens M. SCHELER, twee verschillende oplossingen: godsdienst en filosofie waren (geheel of gedeeltelijk) identiek ofwel grondig verscheiden. „Die Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie teilen sich in solche, die eine totale oder partielle Wesens*identität* von Religion und dem Teile der Philosophie behaupten, der seit Aristoteles die 'erste Philosophie', später Metaphysik genannt wurde — und in solche, die eine Wesens*verschiedenheit* von Religion und Philosophie behaupten" [1]). Sinds THOMAS VAN AQUINO werd in de katholieke filosofische kringen over het algemeen een leer aanvaard die SCHELER karakteriseert als „das partielle Identitätssystem" (*Ewig.*, p. 127). Naar deze leer is de „theologia naturalis" het gemeenzame gebied van godsdienst en filosofie; hier dekken beide elkaar. Het gaat erom religieuze waarheden, in hoofdzaak het bestaan van God, „das Dasein Gottes", met behulp van de natuurlijk filosoferende rede te bewijzen.

De volledige identiteit van godsdienst en filosofie, zo beweert SCHELER, wordt voorgestaan door het gnosticisme en het traditionalisme; volgens het gnosticisme wordt de godsdienst opgenomen in de filosofie, volgens het traditionalisme heeft het tegenovergestelde plaats. Het gnosticisme beschouwt de godsdienst als een lagere trap van metafysische kennis. Godsdienst is metafysica, doch een metafysica voor het volk, een onwetenschappelijke versie, „in Bildern und Symbolen", voor de ongeletterde massa. Specifieke religieuze waarden en acten bestaan niet; van een religieus „Heil" dat enkel door de godsdienst en niet door de metafysica zou te bereiken zijn, is er geen sprake. De traditionalistische leer werd systematisch uitgewerkt door de Franse school (DE MAISTRE, DE BONALD, LAMENNAIS) in reactie tegen de rationalistische filosofie van de Aufklärung. Deze denkers proberen aan te tonen dat in laatste instantie alle filosofische kennis uit een godsdienstige traditie en oeropenbaring stamt. SCHELERS afwijzing van het traditionalisme steunt op zijn steeds herhaalde grondstelling : „Der Traditionalismus ist ein Gedankensystem, das die *Selbständigkeit* der Religion zu einer Art *Alleinherrschaft* der Religion steigert, die weder dem Wesen der Philosophie noch dem Wesen der Religion entspricht. Das erste, was er verkennt, ist die *selbständige Verwurzelung der Metaphysik* im menschlichen Geiste: der

---

[1]) Max SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern, 1954, p. 126.

Metaphysik als Bedürfnis, als Problem, als Gegenstand und als Methode der Erkenntnis" (*Ewig.*, p. 134).

Dat godsdienst en filosofie grondverscheiden zijn is de hoeksteen van SCHELERS godsdienstfilosofie. Voortdurend komt SCHELER op deze gedachte terug. Zoals de meeste geschriften van SCHELER zijn ook *Probleme der Religion* niet volgens een vast plan gebouwd; de gedachtengang is soms moeilijk te achterhalen; met des te meer nadruk en klaarheid onderstreept SCHELER de hoofdgedachte van zijn godsdienstfilosofie: de godsdienst is autonoom en berust op eigen grondslagen. De eigenheid van de godsdienst ligt hierin dat hij een eigen object heeft, dat slechts voor de specifieke en onherleidbare acten van het religieuze bewustzijn toegankelijk is en zich sluit voor elke andere kennis-act. In de eigengeaarde verhouding tussen het religieuze object en zijn correlatieve act komt de religieuze ervaring tot stand. De religieuze act is in zichzelf gegrond. „Gleichwohl...... muss die Religion, nicht nur als *positive* Offenbarungsreligion, sondern schon als *natürliche* Religion als der notwendigen Vernunftbasis der offenbarten, ihre *Selbständigkeit* behaupten. Die religiöse Erkenntnis bleibt von der metaphysischen Erkenntnis geschieden und ist — sachlich — nicht von dieser abhängig" (*Ewig.*, p. 296). De godsdienst is zelfstandig en heeft haar eigen inzichtelijkheid („ist selbstverständlich"). Haast verontwaardigd vraagt SCHELER zich af: „Kann denn die Religion auf einer festeren Basis stehen als — *auf sich selbst, auf ihrem Wesen?"* (*Ewig.*, p. 274). Voor SCHELER is het vanzelfsprekend dat de religieuze kennis een andere weg volgt dan de filosofische kennis; deze laatste redeneert en heeft bewijzen nodig, terwijl de godsdienst schouwt en gelooft.

Het fundamenteelste onderscheid tussen godsdienst en filosofie meent SCHELER gevonden te hebben in beider *intentionele object*. Wel zijn de God van de godsdienst en het absoluut Werkelijke van de metafysica reëel identiek, intentioneel echter zijn ze onderscheiden. Het intentionele object van de godsdienst is de „Heilsgott", d.w.z. de persoonlijke God die zich aan de mens openbaart en aldus zijn heil bewerkt. Het intentioneel object van de metafysica is niet de heilige maar de redelijke God, d.w.z. „der absolute Wirklichkeitsgrund der Dinge", welke het laatste verklaringsprincipe is voor het bestaan en het zo-zijn van de wereld, van al het zijnde. Geestelijkheid, redelijkheid, autonomie zijn de kenmerken van de God der filosofen. God als persoon wordt slechts bereikt in de religieuze ervaring en blijft gesloten voor het metafysische denken; hier trekt SCHELER de grenslijn tussen godsdienst en filosofie.

De wederzijdse verhouding van godsdienst en metafysica werkt SCHELER uit in zijn „Konformitätsystem", een systeem waarin hij de zelfstandigheid van beide geestesactiviteiten met hun wederzijdse verhouding tracht te verzoenen. Zoals reeds werd aangetoond, zijn filosofisch denken en religieus geloof twee verscheiden activiteiten van de éne menselijke geest, twee zelfstandige geestesdisciplinen met eigen gebied, onafhankelijk van elkaar. Wederzijdse identiteit en afhankelijkheid worden uitgesloten: wel bestaat er een conformiteit. Deze is subjectief gegrondvest op de eenheid van de

menselijke geest, en objectief op de reële identiteit van het religieuze en metafysische object. Tot op zekere hoogte bestaat er zelfs overeenstemming van intentioneel object: dieper nog dan de grond van alle dingen en de heilige God ligt het „Ens a se": „das letzte *logische* Subject aller metaphysischen und religiösen Prädizierungen" (*Ewig.*, p. 135). Ditzelfde logische subject wordt echter in godsdienst en filosofie verscheiden gevat. „Der Weg der Religion geht immer aus vom dem Gehalt eines *absolut Heiligen* und Heilskräftigen, von dem sekundär gezeigt wird, es sei dieses Ens a se *auch* der absolute Wirklichkeitsgrund der Dinge. Der Weg der Metaphysik geht immer aus von einer Wesensbestimmung des *absolut Wirklichen*, von dem sekundär gezeigt wird, die personale Einigkeit mit ihm führe *auch* den Menschen (oder die Konformität der Dinge mit ihm führe auch die Dinge) zu ihrem Heile" (*Ewig.*, p. 135). SCHELER meent aldus een bevredigende oplossing gevonden te hebben voor dit kernprobleem. Hij besluit zijn uiteenzetting met een zekere trots: „Dahingegen reichen sich nach dem Konformitätssystem Religion und Metaphysik *frei* die Hände, ohne dass die eine Hand heimlich die andere schon zu sich herzwingt, gleichwohl aber den Anspruch erhebt, sie frei empfangen zu haben" (*Ewig.*, p. 146).

Theoretisch zijn voor SCHELER godsdienst en metafysica gelijkwaardig; steeds herhaalt hij dat ze zelfstandig tegenover elkaar staan. Waar SCHELER echter in de loop van zijn uiteenzettingen het object van de godsdienst en dat van de metafysica *concreet beschrijft*, is hun wederzijdse verhouding niet meer zo klaar als in de theoretische beschouwingen. Waar SCHELER de mens concreet beschrijft, schijnen de grenzen tussen het godsdienstige en het metafysische te verglijden. In twee gevallen zullen we dit nader onderzoeken. Vooreerst zullen we het hoofdstuk „Wesensontik des Göttlichen" uit *Probleme der Religion*, waarin SCHELER handelt over het religieuze object, vergelijken met het artikel *Vom Wesen der Philosophie*, waarin hij over het object van de metafysica spreekt. Vervolgens zullen we de betekenis van het woord „hinaus" onderzoeken, en ons afvragen welke betekenis we moeten toekennen aan SCHELERS definitie van de mens als „een wezen dat over zichzelf heenwijst", een religieuze of een filosofische betekenis.

In de eerste paragraaf van „Die Wesensontik des Göttlichen" geeft SCHELER zijn grondstelling aan: het „goddelijke" is een oorspronkelijk gegeven van het menselijk bewustzijn. „Vermöge der natürlichen religiösen Akte schaut, denkt und fühlt der Mensch prinzipiell an allem und durch alles, was ihm sonst als daseiend und soseiend gegeben ist, sich ihm ein Seiendes erschliessen (sich ihm 'offenbaren'), das mindestens zwei Wesensbestimmungen besitzt: *Es ist absolut seiend und es ist heilig" (Ewig.*, p. 159). Met nadruk voegt SCHELER er aan toe, dat hier van „redeneren" of van „gevolgtrekking" geen sprake is. „Weder von einem 'Schluss', noch von einer theoretischen, philosophischen Einsicht — wie sie dem sog. Kontingenzbeweis zugrunde liegt — ist bei der *religiösen* Erfassung dieses ersten Wesensinhalts des Göttlichen die Rede" (*Ewig.*, p. 160). Het goddelijke wordt niet gededuceerd uit de „zijnden", maar in de dingen geschouwd, het goddelijke spiegelt zich in de schepselen. Niet uit het contingent-zijn,

uit het afhankelijkheidskarakter der dingen wordt tot een „absoluut-zijn" besloten. „Es ist vielmehr die positive Bestimmung der *Allüberlegenheit* eines Seins selbst (derivativ auch seiner dynamischen Bestimmungen, der Macht, der Kräftigkeit usw.), die ihm an einem bestimmten Seienden anschaulich wird" (*Ewig.*, p. 160).

God is niet enkel de absoluut-zijnde doch ook de alles-tot-stand-brengende. De mens ervaart zich afhankelijk van de absoluut-zijnde, hijzelf en al wat hem omringt rust in Gods hand; de mens zelf ervaart zich als een deel van heel dit toevallige zijn. Deze wezensafhankelijkheid steunt niet op een oorzakelijkheidsbeginsel. „Sie (die Abhängigkeit) beruht vielmehr auf der anschaulichen Tätigkeit des *'Wirkens'*, die als unreduzierbarer phänomenaler Tatbestand in alle konkreten Kausalbeziehungen, die wir wahrnehmen, eingeht; die aber in diesem Falle dadurch ausgezeichnet ist, dass Gott = Ens a se als das *schlechthin* Wirksame, Kraft- und Machtvolle, alles übrige als das schlechthin Leidende und Gewirkte erscheint, und ferner erscheint als ein Gewirktes, in dem sich das Wirksame wiederum *dynamisch* und *symbolisch* darstellt. In der bloss objektiven Kausalverknüpfung zweier Ereignisse oder Dinge (vermittels ihrer Tätigkeiten) stellt sich die Ursache keineswegs *in* der Wirkung dar; man kann der Wirkung allein nicht ansehen, welches ihre Ursache ist; ... Anders im religiösen Akt, der das endliche und züfällige Seiende als *"Kreatur"* des übermächtig oder (im Monotheismus) des 'allmächtig' Göttlichen erfasst" (*Ewig.*, p. 161-162).

Naast de *aseitas* en de scheppende aktiviteit van het goddelijke onderstreept SCHELER een derde formeel wezenskenmerk, dat iets absoluut eigens in het goddelijke aanduidt en geenszins tot de twee vorige kenmerken kan herleid worden: het *waarde*-kenmerk van het heilige, met al de hiermede verbonden kwaliteiten en nuances.

Historisch gezien heeft dit formele wezenskenmerk van het „heilige" in de verschillende godsdiensten zich op velerlei wijze gemanifesteerd en allerhande vormen aangenomen. „Als Wert*art* ist sie eine absolut feste Grösse, die sich in keinem Sinne aus irgend etwas anderem 'entwickelt' hat. Nur das kann die Geschichte der menschlichen Wertschätzungen allerorts zeigen, dass viele Arten und Qualitäten von Werten, die in je älteren Entwicklungsstadien in die "geltende" Wertart des Heiligen aufgenommen waren — religiöse 'Sanktion' besassen —, aus ihr allmählich herausgefallen sind, also zu ausserreligiösen, profanen Werten wurden. Ebenso axiomatisch gilt der Satz, dass das Heilige (d.h. das je als heilig Geltende) allen anderen Werten vorzuziehen sei und daher das freie *Opfer* jedes Gutes einer anderen Wertart von sich aus zu fordern das Recht habe" (*Ewig.*, pp. 165-166).

De drie vermelde kenmerken: *aseitas*, scheppende activiteit en heiligheid zijn de formele bepalingen van het goddelijke; zij bepalen het religieuze object en grenzen het scherp af, ze worden niet door abstractie uit een vóór-religieuze ervaring gewonnen. De profane ervaring kan wel door het subject als een springplank benut worden om het religieuze te bereiken, maar het religieuze vormt toch een gebied op zich, met een eigen-geaard object, en

waartoe eigen-geaarde acten toegang verschaffen — het is een „ursprüngliches in sich geschlossenes Ganzes" (*Ewig.*, p. 169).

Het loont de moeite de beweringen van SCHELER aangaande de drie formele bepalingen van het goddelijke nader te onderzoeken. Reeds onmiddellijk is een grote overeenkomst waar te nemen tussen deze bladzijden en het opstel *Vom Wesen der Philosophie*. Dit laatste verscheen voor de eerste maal in het tijdschrift *Summa* in 1917. Naar het oordeel van Mevrouw MARIA SCHELER werden de hoofdstukken „Religion und Philosophie" en „Wesensphänomenologie der Religion" uit de *Probleme der Religion* neergeschreven tussen einde 1918 en einde 1920 [2]). In verband met de ontwikkeling van SCHELERS fundamentele religieuze opvattingen, moet opgemerkt dat beide studies in dezelfde periode zijn ontstaan, de periode waarin hij door velen beschouwd werd als een der leidende figuren uit de katholieke, filosofische wereld. In het opstel *Vom Wesen der Philosophie* beweert SCHELER dat de hele filosofie op twee onomstootbare, fundamentele evidenties berust. „Die *erste* und unmittelbarste Evidenz, zugleich diejenige, die schon zur Konstituierung des Sinnes des Wortes 'Zweifel an Etwas' vorausgesetzt ist, ist aber die evidente Einsicht, die in Urteilsform besagt, dass *überhaupt Etwas sei* oder noch schärfer gesagt, dass *'nicht Nichts sei'* " (*Ewig.*, p. 93). Om de godsdienst-filosofie van SCHELER te kunnen beoordelen is de tweede filosofische evidentie van uitzonderlijk belang. De tweede evidentie, aldus SCHELER, is het inzicht dat er een absoluut zijnde bestaat, een zijnde waardoor al het contingente zijn, zijn eigen zijn bezit [3]).

De overeenkomst is werkelijk al te treffend, tot in het gebruik van de woorden toe. In de filosofie en in de religieuze ervaring komt de mens tot hetzelfde inzicht „dass ein absolut Seiendes ist". Wat echter het meest verwondering wekt is de affirmatie dat de filosofie onvermiddeld tot dit inzicht komt. In de vorige bladzijden hebben wij eraan gehouden SCHELERS gedachte aangaande het verschil tussen de filosofische redenering en het religieus inzicht met zijn eigen woorden weer te geven, en bij de aanvang van dit artikel werd reeds aangetoond dat op dit onderscheid geheel SCHELERS godsdienstfilosofie berust. In zijn hoofdstuk over de formele bepalingen van het goddelijke gaf SCHELER wel toe dat filosofie en godsdienst tot dezelfde materiële conclusies kunnen komen, doch het specifieke van de religieuze ervaring was de manier waarop ze tot deze conclusies kwam. „Mag sich die metaphysische Idee des Ens a se also auch noch logisch decken mit der ersten *religiösen* Bestimmung des Göttlichen, so ist doch der Weg der Erkenntnis beider grundverschieden" (*Ewig.*, p. 160). In de religieuze ervaring is er geen sprake van een „sluitrede", er wordt niet geredeneerd, het inzicht is er „anschaulich". Precies dezelfde woorden treffen we aan in het opstel *Vom Wesen der Philosophie*, waarin SCHELER het filosofisch grond-

---

2) *Ewig.*, p. 456. Nachwort der Herausgeberin.

3) „Dann ist die Einsicht, dass ein absolut Seiendes ist oder ein Seiendes, durch das alles andere nichtabsolute Sein sein ihm zukommendes Sein besitzt, die *zweitevidente Einsicht*" (*Ewig.*, p. 95).

inzicht wil karakteriseren. „Dieses Sein selber (het contingente zijn), fordert nicht vermöge eines *Schlusses,* sondern vermöge einer unmittelbar anschauenden Einsicht eine Quelle in einem schlechthin und *ohne* jede nähere einschränkende Bestimmung Seienden" (*Ewig.,* p. 95). Het tweede formele kenmerk van het goddelijke, de „Allwirksamkeit", de afhankelijkheid van de wereld is af te lezen uit Gods ingrijpen, Hij is „das *schlechthin* Wirksame" (*Ewig.,* p. 161). Ook de filosofie komt tot de evidentie dat er een zijnde bestaat „durch das alles andere nichtabsolute Sein sein ihm zukommendes Sein besitzt" (*Ewig.,* p. 95).

Het parallelisme tussen beide teksten loopt nog verder door; in beide teksten spreekt SCHELER naar aanleiding van de albewerkende God over het gevoel van nietigheid dat de mens ondervindt. Zowel in de religieuze als in de filosofische tekst worden dezelfde bewoordingen gebruikt. „Nicht vor dem nur gedachten Begriff des Ens a se, sondern erst vor dem im religiösen Akte sich an irgendeinem Gegenstande natürlich offenbarenden Ens a se erhält *alles* übrige Daseiende den mehr oder weniger intensiven *Nichtigkeitscharakter"* (*Ewig.,* p. 163). In het filosofisch opstel luidt het: „so ist das Leuchten des Lichts dieser *zweiten* Einsicht davon abhängig, dass man an allem relativen und abhängigen Sein (und hier an erster Stelle an sich selbst) nicht nur das Sein, sondern auch das relative *Nichtsein* mitgewahrt" (*Ewig.,* p. 95). Wel is het kenschetsend voor de wisselvallige SCHELER dat in de filosofische context het inzicht in het nietigheids-aspect *voorwaarde* is tot het erkennen van het absolute Zijn; terwijl in de religieuze context dit nietigheidsaspect het *gevolg* ervan is. „Denn erst angesichts *Gottes* als das Ens a se erfolgt jene überaus charakteristische 'Umkehr' des Daseinsphänomens im unmittelbaren Erleben, die das *vor* dem Vollzug des religiösen Akts als nur positiv daseiend Gegebene als relativ Nichtseiendes, ja als relativ Nichtiges erscheinen lässt" (*Ewig.,* p. 163).

Over de heiligheid, de derde formele eigenschap van het goddelijke, wordt niet veel gezegd; er wordt geaffirmeerd dat de heiligheid noodzakelijk tot het goddelijke behoort en dat, voor het religieus bewustzijn, het een axioma is dat het absolute en uit zichzelf waardevolle tot de waarde-modaliteit van het heilige behoort [4]). In het filosofisch opstel wordt diezelfde gedachte enigszins gewijzigd hernomen. Hier spreekt SCHELER van een „*morele* houding" van de gehele persoon, welke voorwaarde is voor het filosofisch inzicht. Voor de mens bestaat steeds het gevaar van de trots waardoor hij het „zijn" als vanzelfsprekend gaat beschouwen. Daartegenover staat de liefde welke zich richt naar het absolute en positieve waardevolle (het summum bonum) [5]). We treffen hier haast dezelfde bewoordingen aan. Zoëven

---

[4]) *Ewig.,* p. 165.

[5]) *Ewig.,* p. 96: „Denn nur wer auch, ja wer zuvor in dem Wertaspekt der Welt und seiner selbst neben dem relativen 'Stolz' des Seins und des positiven Wertes jedes Dinges auch das Mass und die Art der ihm gebührenden 'Demut' seines relativen Nichtseins und seines Unwertes mit wahrnimmt, und wessen Liebe zugleich auf das absolut und positiv Wertvolle (das summum bonum) als auf ein in seinem Bewusstsein von den übrigen rela-

beweerde SCHELER: „dass das 'schlechthin' und nur durch sich wertvolle von der Wert*art* des Heiligen sei" (*Ewig.*, p. 165); en thans spreekt hij van „das absolut und positiv Wertvolle" waarop de liefde is gericht.

De overeenkomst is niet enkel treffend waar het gaat om de formele eigenschappen van het goddelijke, doch ook waar het om de religieuze en filosofische act gaat. In de religieuze activiteit gaat het om een onvermiddelde kennis, hier redeneert men niet meer, de relatie wordt onmiddellijk geschouwd in een *symbool*. Doch wanneer SCHELER deze „symbolische verhouding" tracht te verduidelijken, blijft het bij twee voorbeelden. Uit het feit dat God de oorzaak van de wereld is, meent SCHELER, kunnen we nog niets zeggen over de wezenheid van deze oorzaak. De zaak ligt heel anders waar het b.v. gaat om de verhouding van een kunstwerk tot de kunstenaar. Natuurlijk is de kunstenaar *ook* de oorzaak van zijn werk. Doch er is nog veel meer in het kunstwerk, het bevat fenomenaal gezien iets van de geestelijke, individuele wezenheid van de kunstenaar; het kunstwerk weerspiegelt zijn persoonlijkheid; een kunstenaar leeft in zijn werk, is er door tegenwoordig [6]). Terecht wijst SCHELER hier een fysische opvatting van de causaliteit van de hand. Dat God de wereld niet „gemaakt" heeft, zoals een vakman een uurwerk „maakt", spreekt vanzelf. Doch wat stelt hij ervoor in de plaats? De verhouding van de kunstenaar tot zijn kunstwerk, een menselijke verhouding dus. Is dit in de grond geen *filosofische* kennis, die meestal vrij impliciet blijft, eerder een globale, onmiddellijke indruk is, welke vrij gemakkelijk rationeel geëxpliceerd kan worden? Waar hier bij hem het specifiek religieuze blijft is niet zo evident.

Door een tweede vergelijking verduidelijkt SCHELER zijn gedachte. „In verschiedenartiger Weise 'drückt sich Gott aus' in den Ereignissen der Natur, ja ist die ganze Natur sein *Aus*drucksfeld — so wie sich auf einem menschlichen Angesichte Freude oder Trauer ausdrückt im Lächeln oder in Tränen......" (*Ewig.*, p. 162). Horen deze voorbeelden niet veeleer thuis in de psychologie der menselijke gevoelens dan in de filosofie van het religieuze symbool [7]); laat SCHELER zich hier niet verblinden door een oppervlakkige verwantschap tussen beide fenomenen; stoten we hier niet op een aanwijzing dat SCHELER de creatuurlijke verhouding van God tot zijn schepsel niet zuiver heeft gedacht? Telkens opnieuw noemt SCHELER de symbolische uitdrukking een specifiek religieuze uitdrukkingswijze. Maar juist de vergelijking met de kunstenaar en zijn verhouding met het kunstwerk is misleidend. De religieuze symboliek heeft tot taak het transcendente, het nietaardse aan de mens bekend te maken, hem ermede in contact te brengen.

---

tiven Gütern *gesondertes Gut* klar gerichtet ist, wird auch die oben genannten Bedingungen erfüllen können, ohne deren Erfüllung ihm das Licht beider Einsichten *nicht* leuchtet."

[6]) *Ewig.*, p. 162.

[7]) Heinrich NEWE, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler*, Würzburg, 1928, p. 148: „Die von Scheler hier zur Veranschaulichung der Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis gewählten Beispiele (Wahrnehmung des Seelischen im Gesichtsausdruck und des Künstlers in seinem Werke) zeigen Schelers starken *Psychologismus*." Cfr. ook p. 140.

De verhouding van de kunstenaar tot zijn kunstwerk blijft op een zelfde vlak, het is een typisch geval van de menselijke verhouding tussen stof en geest. De lijn tussen een menselijke en goddelijke openbaring wordt door SCHELER niet scherp getrokken. De *filosofische* beschrijving van het „Ens a se" verschilt bij SCHELER haast niet van het *religieuze* inzicht in het absolute Wezen.

Dit parallelisme tussen een filosofische en een religieuze tekst is werkelijk treffend en tegelijk verbijsterend, bijzonder een gelijkluidenheid op een punt dat SCHELER als specifiek religieus aanduidt. Zoals we boven zagen is juist „der Satz von der *Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit religiöser Erfahrung" (Ewig.,* p. 170) de hoeksteen van zijn godsdienstfilosofie. Hier stoten we o.i. op een der klaarste uitingen van de fundamentele dubbelzinnigheid welke ten grondslag ligt aan SCHELERS godsdienstfilosofie. Niettegenstaande al zijn affirmaties valt er in zijn werk geen duidelijke grens te trekken tussen de godsdienstige houding enerzijds en de filosofische en morele anderzijds. Weliswaar wordt in dit artikel slechts één aspect van SCHELERS godsdienst-filosofie bestudeerd; het is dus niet onze bedoeling hier een volledige beoordeling over SCHELER uit te spreken. We zijn ons wel bewust van de eerder kritische en negatieve toon van dit artikel; een kritiek die echter noodzakelijk is voordat al het positieve en geniale in SCHELER kan worden besproken. De positieve aspecten van SCHELER hopen we in een volgend artikel te belichten om daarna tot een globaal oordeel te komen over zijn godsdienstfilosofie.

De verhouding tussen godsdienst en filosofie bij SCHELER laat zich verder nog onder een ander oogpunt beschouwen: wat is de laatste zin van de mens bij SCHELER, is hij een „Gottsucher" of een „Kulturschöpfer"? De eerste woorden van het opstel *Zur Idee des Menschen* luiden: „In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme. Nicht mit Unrecht pflegten eine Reihe älterer Denker die *'Stellung des Menschen im All'* zum Ausgangspunkt aller philosophischen Fragestellung zu machen" [8]). Onmiddellijk treft de overeenkomst van deze inleidende zin met de titel van SCHELERS laatste werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* een voordracht gehouden te Darmstadt in april 1927. Het opstel *Zur Idee des Menschen* dateert uit de eerste periode van SCHELER en ontstond tussen 1911-1914 in enge samenhang met zijn hoofdwerk *Der Formalismus.* Dit is o.i. geen toeval, doch een aanduiding dat hij te midden van zijn zo wisselende stellingnamen, steeds door dezelfde grondideeën werd geboeid. Het is opvallend hoe hij steeds weer dezelfde procédés van redeneren herneemt en dezelfde thema's.

Een woord dat hem voortdurend uit de pen vloeit, is „hinaus" of „hinüber"; het is het woord dat het best de mens karakteriseert. „Es gibt im Menschen keine Regung und kein 'Gesetz', das nicht entweder auch in der

---

[8]) Max SCHELER, *Vom Umsturz der Werte,* Francke Verlag, Bern, 1955, p. 173.

unter ihm liegenden Natur vorkäme *oder* auch *über* ihm im Reiche Gottes, im 'Himmel': Und nur als ein 'Hinüber' von dem einen dieser Reiche zum anderen, als 'Brücke' und Bewegung zwischen ihnen hat er seine Existenz. Er kann — wie schon Pascal sah — sich nicht der Entscheidung begeben, wohin er sich gehörig fühlt. Denn auch diese Nichtentscheidung ist positive Entscheidung dafür, dass er ein Tier, — und wenn ein Tier — ein *entartetes* Tier ist. Das Feuer, die Leidenschaft über sich hinaus — heisse das Ziel 'Uebermensch' oder 'Gott' — das ist seine einzige wahre 'Menschlichkeit' " (*Umsturz*, p. 195).

Wat SCHELER nu juist bedoelt met „die Leidenschaft über sich hinaus" is werkelijk niet gemakkelijk te bepalen. Zeer gewichtig begint hij zijn idee te ontwikkelen: „Ernste Naturforschung zeigt nur das eine: Der Mensch = homo naturalis *ist ein Tier......" (Umsturz*, p. 190). Gedachten van Hermann KLAATSCH, DE VRIES, Th. HUXLEY worden in zijn gedachtengang aangewend. Dit is werkelijk SCHELER op zijn zwakst. Deze bladzijden kunnen niet anders dan als pseudo-wetenschap worden bestempeld. Voor de moderne antropoloog blijft het een delicaat probleem, op grond van wetenschappelijke gegevens en observatie, uit te maken of een fossiel skelet reeds tot de klasse der mensen behoort dan wel een trap lager staat, om van het probleem van de „tussen-schakel" niet te spreken. De moderne antropologie is echter een wetenschap die op feiten steunt en op haar gebied merkwaardige resultaten heeft bereikt. Doch waarop steunt SCHELER om uit deze (gedeeltelijk onjuiste) feiten filosofische conclusies te trekken? „Wollen wir den philosophischen Niederschlag der Entwicklungslehre *richtig* formulieren, so dürfen wir also nicht sagen: sie hat gezeigt, dass es eine in der Sache gegründete definitorische Einheit des 'homo naturalis' gibt...... Sondern wir müssen sagen: Tier und Mensch bilden in der Sache ein strenges Kontinuum, und eine auf blosse Natureigenschaften gegründete Scheidung von Mensch und Tier ist nur ein willkürlicher Einschnitt, der unser Verstand macht...... Ein dem Wesen und der Art — nicht dem Grade — nach *Neues* beginnt nicht beim homo naturalis, sondern es beginnt erst im gottbezogenen 'historischen' Menschen......" (*Umsturz*, p. 194). Of zou dit alles slechts de onhandige of al te enthousiaste uitdrukking zijn van een diepere gedachte: dat de mens geen „natuur"-ding is, doch een cultuur-scheppend wezen dat de vele mogelijkheden in de natuur ontwaart en deze telkens weer nieuwe gestalte weet te geven? „De mens is dus geen bruut natuurgegeven, maar een taak, een groots program dat nooit af is, een 'thema' of een 'motief' zoals men spreekt van een 'thema' of een 'motief' in de muziek, iets dat steeds weerkeert, voortdurend weer opgenomen wordt omdat het nooit genoeg kan worden gezegd noch schoon genoeg gezegd. Kortom de mens is een *'oeuvre'* voor de mens" [9]).

Enkele zinnen laten dit vermoeden. „Aber man hält die toto coelo verschiedene Idee desjenigen Menschen, die sich erst auf Grund von Kultur-

---

[9]) Prof. Dr. A. DONDEYNE, *De mens en de geschiedenis*, in: *De Mens* (Inleidingen gehouden op het kongres van het Wijsgerig Gezelschap), Utrecht, 1958, p. 35.

wert und Gottesidee überhaupt bestimmen und abgrenzen lässt, fest und amalgamiert sie mit dem Naturbegriff des Menschen auf die widerlichste Weise......, *entwertet* man hierdurch den 'Menschen' als Kulturschöpfer und Gottsucher" (*Umsturz,* p. 191). „......in jenem Menschen, der seine Einheit erst durch das empfängt, was er sein und werden *soll:* eben durch die Idee Gottes und einer unendlichen vollkommenen Person" (*Umsturz,* p. 194). Wil SCHELER werkelijk niet méér zeggen dan dat de mens een „kultuurscheppend" wezen is en zich daardoor karakteriseert? En staat „Gottsucher" hier slechts als synoniem van „Kulturschöpfer"? Verschillende passages gaan, o.i., in deze richting.

De laatste zin van dit opstel geeft misschien wel de echte gedachte van SCHELER weer. „Das Feuer, die Leidenschaft über sich hinaus — heisse das Ziel 'Uebermensch' oder 'Gott' — das ist seine einzige wahre 'Menschlichkeit'." Uebermensch of Gott, het onderscheid wordt niet scherp getrokken. In geheel dit opstel blijft de betekenis van het centrale woord „hinaus" vaag en dubbelzinnig. „Es gibt *eine Idee* vom Menschen, nach der der Mensch der Ort ist für das Auftauchen und Insichtreten einer Ordnung der Dinge, die von aller Natur wesensverschieden ist: sie heisst Geist, Kultur und Religion" (*Umsturz,* p. 191). SCHELER stelt scherp tegenover elkaar: enerzijds Natur en anderzijds Geist, Kultur en Religion. Over een verder onderscheid tussen Kultur en Religion wordt in dit opstel niet gesproken; nergens een scherpe afbakening van cultuur en godsdienst. Wel gebruikt SCHELER vaak het woord „Gottsucher", doch hij bepaalt het als „Durchbruchspunkt einer allem sonstigen Natur-Dasein überlegenen Sinn-, Wert- und Wirkform" (*Umsturz,* p. 189). Hier treffen we opnieuw als tegengesteld element het Natur-Dasein aan; „Gottsucher" vat de drie voorgaande elementen samen: Geist, Kultur, Religion. Welke woorden SCHELER dan ook verder gebruikt: „Wiedergeboren", „Alter Adam", „Kind Gottes", „Kinder des Lichts", het gaat hem telkens om hetzelfde onderscheid in een zeer dubbelzinnige terminologie.

Niet enkel is SCHELERS terminologie hier zeer dubbelzinnig, zijn gedachtengang is bovendien pantheïstisch gekleurd. „Erst wo die Gottbegier alles Sein und allen Geist allgewaltig zur Reveille trommelt, zur Reveille gegen alle blosse 'Welt', da wird der homo bestia naturalis zum *homo selbst*" (*Umsturz,* p. 190). Waartoe dient de godsdienst? Opdat de mens zichzelf tot mens zou scheppen, hij moge dan heten „Gottmensch" of „Uebermensch". Met minachtig spreekt SCHELER over elke naturalistische theorie van de mens, met getemperde bewondering echter over NIETZSCHE en het pantheïsme: „......so wie es die *edle* Form des Pantheismus tat...... Wie schön ist Nietzsches Versuch dagegen, sich so gross zu fühlen" (*Umsturz,* p. 189). De verhouding God—mens wordt door volgend zeer gewaagd beeld verduidelijkt: „Er ist das Meer; sie sind die Flüsse" (*Umsturz,* p. 186). De mystieke schrijvers gebruiken ook gewaagde beelden, doch deze worden gecorrigeerd door andere, tegengestelde beelden, die de afgrond tussen God en mens doen uitkomen. Deze komen bij SCHELER nooit voor.

Integendeel, hij bepaalt God als „die *Wurzel* aller Kultur" (*Umsturz*, p. 186). God is degene waaraan de mens nood heeft om zichzelf te zijn.

Telkens opnieuw herhaalt SCHELER hetzelfde. „Der Irrtum der bisherigen Lehren vom Menschen besteht darin, dass man zwischen 'Leben' und 'Gott' noch eine feste Station einschieben wollte, etwas als *Wesen* definierbares: den 'Menschen'. Aber diese Station existiert nicht und gerade die *Undefinierbarkeit* gehört zum Wesen des Menschen. Er ist nur ein 'Zwischen', eine 'Grenze', ein 'Uebergang', ein 'Gotterscheinen' im Strome des Lebens und ein ewiges 'Hinaus' des Lebens über sich selbst" (*Umsturz*, p. 186). „Nicht 'der Mensch betet' — er *ist* das Gebet des Lebens über sich hinaus" (*Umsturz*, p. 186). We weten dat SCHELER gekant is tegen het woord: substantie in de zin van: een statisch „ding". Doch deze tekst zegt veel meer: de mens is een loutere beweging, een puur dynamisme. Doch wanneer de mens een loutere beweging is dan heeft deze beweging ook geen term. Is God dan wat anders dan de volmaakt harmonische beweging van het strevend dynamisme zelf, dat de mens is?

Hiermede is de betekenis van SCHELERS „hinaus" nog niet uitgeput. Waar hij het antropomorfisme tracht te weerleggen wordt zijn manier van redeneren bepaald platonisch: de mens is slechts een schaduwbeeld „eine seiner (Gottes) unendlich vielen Schattenfiguren auf der grossen Wand des Seins" (*Umsturz*, p. 187), en God hoort thuis in de ideeënwereld: „....nicht aber Ideen und Gesetze (von Wahr und Falsch, Gut und Böse), die von der Tatsache und der Natur des 'Menschen' unabhängig sind und die in ihrer Gesamtheit die *Wesensverfassung* eines Geistes überhaupt und aller möglichen Welten ausdrücken" (*Umsturz*, p. 188). Vanuit dit gezichtspunt wordt de afstand tussen God en mens vrij klaar aangegeven: God is veel meer dan de voorstelling welke de mens van Hem heeft; vanzelfsprekend gebruikt SCHELER hier de „via negationis": „Gott ist also *kein* Neger" (*Umsturz*, p. 187) en de „via eminentiae": „Aber es liegt nicht nur an der Armut und Beschränktheit des Menschen in seinen Bildern vom Göttlichen, sondern vielleicht auch an der *Fülle* Gottes, dass er so ist!" (*Umsturz*, p. 187). Dit aanwenden van verschillende methoden en bovendien van een onnauwkeurige woordenschat zijn slechts de weergave van een dubbelzinnige gedachte. Het wil ons voorkomen dat de transcendentie uitgedrukt door het woord „hinaus" hoofdzakelijk een binnenmenselijke transcendentie is, met hier en daar een poging om deze menselijke beperktheid werkelijk te doorbreken. SCHELER was een mens die steeds „op weg" was.

In zijn hoofdwerk *Der Formalismus* treffen we een paar bladzijden aan waarin dezelfde gedachte wordt hernomen [10]). We vinden er dezelfde definitie van de mens: „So macht die Intention des Menschen über sich und über alle Leben hinaus eben sein *Wesen* aus...... Sein Wesenskern ist eben jene Bewegung, jener geistige Akt des sich transzendierens!"; dezelfde manier van redeneren — „Akte und Gesetze treten in die Erscheinung die

10) Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, Francke Verlag, 1954, pp. 302-309.

einer prinzipiell überbiologischen Ordnung überhaupt angehören......" Ook hier wordt het transcenderen der vitale waarden gelijkgesteld met het streven naar God: „Der Mensch ist der Träger einer Tendenz, welche alle möglichen Lebenswerte transzendiert und deren Richtung auf das 'Göttliche' geht, oder kürzer gesagt: er ist der Gottsucher". In een platonische gedachtengang wordt eveneens een scherp onderscheid gemaakt tussen God en de voorstellingen die we van Hem hebben, of beter tussen de waardekwaliteit van het goddelijke en de verstandelijke of gevoels-voorstellingen van deze oorspronkelijke ervaring. SCHELER schijnt in deze passus zeer zuiver aan te voeren dat God zich boven al het geschapene verheft. Hoe zich deze gedachte met de voorgaande beweringen laat verzoenen wordt nergens gezegd. SCHELER vergenoegt er zich mede beide affirmaties naast elkaar te plaatsen, ze hier en daar zelfs met elkaar te verwarren.

Op 17 januari 1925 hield SCHELER een voordracht aan de „Lessing-Hochschule", getiteld *Die Formen des Wissens und die Bildung*. Opvallend is dat hij in deze, zijn laatste periode, dezelfde bepaling geeft van de mens als in zijn eerste werken. „Der Mensch ist das über alles Leben und seine Werte, ja über die gesamte Natur in sich selbst *erhobene* und *erhabene* Wesen......" [11]). Op de vorige bladzijde had hij reeds hetzelfde kenschetsende woord gebruikt: in de mens manifesteert zich een rijk „das *hinaus*reicht über *alles mögliche Milieu des Lebens* und *über* allem nur vital Wichtigen und Unwichtigen steht und thront". Ook vinden we alle religieuze uitdrukkingen terug: „amare in Deo", „cognoscere *in* lumine Dei" (*Philos. Welt*, p. 32), de mens is een „manifestatie" van God (*Ibid.*, p. 30).

Tot hiertoe is er o.i. geen verschil met de beweringen van vroeger: de mens is een dynamisme dat boven zich uitwijst, wat door SCHELER beschreven wordt in sentimenteel-religieuze bewoordingen.

Wel dient opgemerkt dat in de voordracht van 1925 enkele gedachten duidelijker aan het licht treden. „Der Mensch ist als mögliches 'Geistwesen' — als mögliche *Selbst*-Manifestation des göttlichen *Geistes* — ist als ein Wesen, das in dem tätigen Mitvollzug der Geistesakte des Weltgrundes sich selbst zu *'deifizieren'* vermag......" (*Philos. Welt., p.* 27). De pantheïstische tendens, die reeds in zijn eerste werken aanwezig was, wordt hier in klare bewoordingen geformuleerd, terwijl de meer-platonisch gerichte en vrij zuivere gedachten over de kwaliteit „heilig" volledig achterwege blijven. Doch gaat het hier wel over pantheïsme? Meenden we in het opstel „Zur Idee des Menschen" de twee begrippen, cultuurschepper en Godzoeker te mogen identificeren, dan treffen we hier „Geist" en „Gott" steeds als twee synoniemen aan. „......so ist dieser 'Mensch', in dem ja immer schon das relative *Gott*werden, wenn auch unbewusst ihm selbst, beginnt, wenn er und wo er nur qualitativ *mehr* ist als Tier......" (*Philos. Welt.*, p. 27). Deze dubbelzinnige terminologie uit de laatste jaren: Humanisierung, Aktdeificatio, historischer Fortschritt, Wissenschaft, geschicht-

---

[11]) Max SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, Dalp-Taschenbücher Bd 301, Bern, Francke Verlag, 1954, p. 31.

liche Tätigkeit, wijst erop dat SCHELER het hier heeft over een binnen-menselijke transcendentie, een geestelijk-vitale ongedurigheid welke zich van religieuze bewoordingen bedient.

In SCHELERS laatste werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* treffen we opnieuw dezelfde definitie van de mens aan. „Der Mensch allein — sofern er Person ist — vermag sich über sich — als Lebewesen — *emporzuschwingen* und von einem Zentrum gleichsam jenseits der raumzeitlichen Welt aus alles, darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen. So ist der Mensch als Geistwesen das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen" [12]). Op bladzijde 51 komt zelfs het sleutelwoord „hinaus" opnieuw voor. Ook hier wordt de mens weer gezien als het zich-zelf-volscheppend-wezen, de kultuurschepper, de godzoeker. „Ist das nicht, als gäbe es eine Stufenleiter, auf der ein urseiendes Sein sich im Aufbau der Welt immer mehr auf sich selbst zurückbeugt, um auf immer höheren Stufen und in immer neuen Dimensionen sich seiner inne zu werden — um schliesslich im Menschen sich selbst ganz zu haben und zu erfassen?" (*Stellung*, p. 44). Op zichzelf zegt deze tekst niet veel meer dan de boven geciteerde zinnen met pantheïstisch getinte inslag. Toch schijnt hier meer te zijn dan enkel een dubbelzinnige terminologie. In SCHELERS eerste periode stonden er naast deze dubbelzinnige teksten andere, eerder platonisch gerichte, welke het boventijdelijk en bovenaardse karakter van het heilige, van God onderstreepten. Thans wijst SCHELER zelf deze zienswijze af en stelt een andere, pan-en-theïstische, in de plaats, welke in verband wordt gebracht met zijn antropologische opvattingen, waardoor deze aldus een duidelijk uitgesproken pantheïstisch karakter krijgen, pantheïstisch karakter dat vroeger slechts vaag en als het ware in de kiem aanwezig was. „Die ältere, seit Augustinus herrschende Ideenphilosophie hatte 'ideae ante res' angenommen, eine 'Vorsehung' und einen Plan der Weltschöpfung schon vor dem Wirklichsein der Welt. Aber — die Ideen sind nicht 'vor', nicht 'in' und nicht 'nach' den Dingen, sondern *'mit'* ihnen und werden nur im Akte der stetigen Weltrealisierung (creatio continua) im ewigen Geiste erzeugt. Darum ist auch unser Mitvollzug dieser Akte nicht ein blosses Auffinden oder Entdecken eines von uns unabhängig Seienden und Wesenden, sondern ein wahres *Mit*hervorbringen, ein Miterzeugen der dem ewigen Logos und der ewigen Liebe und dem ewigen Willen zugeordneten Wesenheiten, Ideen, Werte und Ziele aus dem Zentrum und Ursprung der Dinge selbst heraus" (*Stellung*, p. 50).

De vergelijking tussen het theoretische „Konformitätssystem" en de twee concrete beschrijvingen van de mens door SCHELER, laten ons toe enkele conclusies te trekken. — Het „Konformitätssystem" is een vrij wankele constructie; sterk wordt de eigenheid van het religieuze object geaffirmeerd, het wordt voornamelijk in tegenstelling gezien tot het object der metafysica. Zodra het er echter om gaat de verhouding tussen beide concreet uit te wer-

---

12) Max SCHELER, *Die Stellung der Menschen im Kosmos*, München, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, 1949, p. 48.

ken, wordt de uiteenzetting bepaald zwak: het reële object van godsdienst en metafysica is identiek, aangezien de menselijke geest één is. ,,Denn diese *reale Identität* ist nicht beruhend auf einer vorgefundenen *Inhalts*identität der beide Entia — sondern es ist ein apriorischer Satz, dass sie bestehe. Die Grundlage dieses Satzes ist die *Einheit des Menschengeistes* und die notwendige Widerspruchslosigkeit aller seiner Setzungen" (*Ewig.*, p. 136). SCHELER spreekt van een ,,apriorischer Satz" met iets te grote voortvarendheid; precies deze verhouding tussen het object van de godsdienst en dat van de metafysica is o.i. het zwakke punt in SCHELERS godsdienstfilosofie. Wanneer SCHELER zelf deze verhouding concreet moet uitwerken blijft hij fundamenteel dubbelzinnig.

Zeer scherp heeft SCHELER de ,,nabije" God getekend, de God die dicht bij de mens staat, wiens werking overal, in alle schepselen en gebeurtenissen gemakkelijk te bespeuren valt. De natuurlijke godsdienst brengt de mens tot het inzicht dat de gehele natuur ,,sporen" van haar goddelijke oorsprong vertoont, dat ze overal het merkteken draagt van een verstandelijke Geest, dat in alle gebeurtenissen een geestelijke macht tot uitdrukking komt, dat bestaan en wezenheid van elk natuurfenomeen onmogelijk vanuit een ander contingent wezen verklaarbaar is [13]). Volgens SCHELER is het goddelijke onmiddellijk toegankelijk voor de mens; zoals het bewustzijn de stoffelijke dingen in de buitenwereld schouwt, ,,genau so ursprünglich blickt es durch den religiösen Akt auch in die Sphäre der göttlichen, übersinnlichen Phänomene und Tatsachen" (*Ewig.*, p. 252).

SCHELER belicht slechts één pool van de God-menselijke verhouding, de nabije God die door zijn verblindend licht onze ogen opent. God is ook degene die veel meer is dan wat zichtbaar wordt in deze wereld, hij is de onzichtbare, verborgen God, onbereikbaar voor de mens, de God tegenover wiens mysterie de mens zich eenzaam en alleen voelt. Het is niet zo maar ,,vanzelfsprekend" dat God daar is. De juiste verhouding tot God ligt in een harmonieus beklemtonen van beide aspecten.

SCHELER heeft Gods transcendentie niet zuiver gevat. God wordt eerder gezien als de laatste vervolmaking van de mens, niet als Degene die al het menselijke overstijgt. De eigenlijke gedachte van SCHELER is zeer moeilijk te vatten. Hij was een mens met geniale intuïties, doch geen enkele van deze intuïties werkte hij in al haar consequenties uit. In de beste bladzijden van *Probleme der Religion* worden sommige aspecten van het religieuze zuiver gevat, meestal in een platonische gedachtengang: de mens is slechts een schaduwbeeld, en God is de on-noembare, de on-voorstelbare. Naast deze echt religieuze intuïties zijn er vele dubbelzinnige voorstellingen waarin de grenzen tussen God en mens vervagen.

Om te besluiten kunnen we wijzen op een der meest typische voorbeelden van deze dubbelzinnigheid, SCHELERS beschrijving van het berouw. In het centrum van SCHELERS visie staat het woord ,,Bewegung" (,,Reue ist vielmehr eine zielmässige *Bewegung* des Gemüts" — *Ewig.*, p. 47); schuld heet

---

[13]) *Ewig.*, pp. 266, 55, 143, 160, 333.

dan: „Gebundenheitsgefühl" (*Ewig.*, p. 54); berouw is een „zich bevrijden"; het doel van deze gemoeds*beweging* is het herwinnen van een spontane, ongehinderde, harmonieuze dynamiek of kracht, waaraan de benaming „Heil" wordt gegeven (*Ewig.*, p. 47). Deze harmonie van de beweging heeft plaats in de enkeling én in de gemeenschap, zij groeit uit tot een machtvolle stroom, die de volkeren „durchrauscht" (*Ewig.*, p. 52). Het ervaren van deze harmonische beweging als oneindige mogelijkheid, het zich voorspiegelen in de beperkte ervaring, van een zuivere, feilloze, alles-inwonende en alles-meesleurende kracht noemt SCHELER „God", „ein geahntes Zentrum der Dinge, aller Dinge ewige Kraftquelle" (*Ewig.*, p. 54).

Heverlee-Leuven FRANZ VANDENBUSSCHE, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Verhältnis zwischen Religion und Metaphysik nach Max Scheler

Max Scheler beginnt sein religions-philosophisches Werk *Probleme der Religion* mit einer *theoretischen* Erörterung über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Wie die meisten Werke Schelers sind auch die *Probleme der Religion* nicht nach einem strengen Plan aufgebaut; mit Nachdruck unterstreicht Scheler aber fortdauernd den Hauptgedanken seiner Religions-Philosophie: die Religion ist selbständig und beruht auf eigenen Grundlagen. Die Eigenart der Religion liegt darin, dass sie ein eigenes Objekt hat, welches nur für die spezifischen, unableitbaren Akte des religiösen Bewusstseins zugänglich ist, sich aber den anderen Erkenntnisakten verschliesst. In dem besonderen Verhältnis zwischen dem religiösen Objekt und dem ihm entsprechenden Akt kommt die religiöse Erfahrung zustande. Der religiöse Akt ist in sich selbst gegründet. Für Scheler ist es selbstverständlich, dass die religiöse Erkenntnis einen anderen Weg geht als die philosophische Erkenntnis; die letztere geht schlussfolgernd voran und hat Beweise nötig, während die Religion schaut und glaubt.

Theoretisch sind also für Scheler Religion und Metaphysik gleich selbständig. Wo Scheler aber im Verlaufe seiner Darlegungen den Menschen *konkret* beschreibt, scheinen die Grenzen zwischen Religion und Metaphysik zu verschwimmen. Im vorliegenden Artikel untersuchen wir das eingehender an zwei Fällen. Zunächst wird das Kap. „Wesensontik des Göttlichen" aus den *Problemen der Religion* wo Scheler vom *religiösen* Objekt handelt, mit dem Artikel *Vom Wesen der Philosophie* verglichen, wo er über das Objekt der *Metaphysik* spricht. Zweitens wird die Bedeutung des Wortes „hinaus" untersucht; welche Bedeutung müssen wir Schelers Definition des Menschen als „eines Wesens, das über sich hinausweist" zuerkennen?

Im ersten Absatz des Kap. über die „Wesensontik des Göttlichen" gibt Scheler seine Grundthese an: das Göttliche ist etwas dem menschlichen Bewusstsein ursprünglich Gegebenes. Vermöge der natürlichen religiösen Akte schaut und fühlt der Mensch prinzipiell an allem und durch alles sich ihm

ein Seiendes erschliessen das absolut seiend und heilig ist. Mit Nachdruck fügt Scheler hinzu, dass hier von einem Schluss keine Rede ist. Das Göttliche wird nicht aus den Seienden erschlossen, sondern in den Dingen symbolisch geschaut; das Göttliche spiegelt sich in den Geschöpfen.

Was behauptet Scheler nun über den letzten Grund der Philosophie? Charakteristisch ist in dieser Hinsicht der Artikel *Vom Wesen der Philosophie*, erschienen 1917, einige Jahre vor den *Problemen der Religion*. In diesem Artikel behauptet Scheler: „Es ist eine evidente Einsicht dass ein absolut Seiendes ist, oder ein Seiendes, durch das alles andere nichtabsolute Sein sein ihm zukommendes Sein besitzt." In der religiösen Erfahrung war keine Rede von einem Schluss, die Einsicht war dort anschaulich. Genau dieselben Worte treffen wir in diesem Artikel an, in dem Scheler die philosophische Grundeinsicht bestimmen will. „Dieses kontingente Sein fordert nicht vermöge eines Schlusses, sondern vermöge einer unmittelbar anschauenden Einsicht eine Quelle in einem schlechthin und ohne jede nähere einschränkende Bestimmung Seienden."

Diese Parallelität in der Beschreibung des religiösen Aktes einerseits und des philosophischen andererseits ist wirklich überraschend, besonders die Uebereinstimmung in einem Punkt, den Scheler als spezifisch religiös bestimmt. Hier stossen wir u.E. auf eine der klarsten Aeusserungen der grundsätzlichen Doppeldeutigkeit, welche Schelers Religionsphilosophie kennzeichnet.

Das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie wird dann zweitens an einem anderen konkreten Punkt untersucht: welches ist nach Scheler der letzte Sinn des Menschen, ist er ein Gottsucher oder ein Kulturschöpfer? Das Wort, das nach Scheler den Menschen am besten charakterisiert, ist: hinaus. „Das Feuer, die Leidenschaft über sich hinaus — heisse das Ziel Uebermensch oder Gott — das ist seine einzige wahre Menschlichkeit." Was Scheler nun mit der Leidenschaft über sich hinaus genau meint, ist wirklich nicht leicht zu bestimmen. Sicher ist, dass der Mensch nach Scheler kein Natur-Ding ist, sondern ein kulturschaffendes Wesen, das die vielen Möglichkeiten in der Natur spürt und diesen jeweils neue Gestalt zu geben weiss. Scheler stellt einerseits Natur und anderseits Geist, Kultur und Religion einander scharf gegenüber. Ueber einen weiteren Unterschied zwischen Kultur und Religion wird nicht gesprochen. Zwar gebraucht Scheler vage das Wort Gottsucher, doch er bestimmt es als Durchbruchspunkt einer allem sonstigen Natur-Dasein überlegenen Sinn-, Wert-, und Wirkform. Diese scheint nun eine von Schelers Grundideen zu sein; in den *Formen des Wissens und der Bildung* (1925) und der *Stellung des Menschen im Kosmos* (1927) spricht Scheler ungefähr in denselben Ausdrücken über den Menschen; auch dieser Mensch ist auf dem Weg zu Gott und dem Heiligen.

Aus diesem Vergleich zwischen der theoretischen Darlegung über den religiösen Akt und den beiden *konkreten* Beschreibungen des Menschen durch Scheler ziehen wir einige Schlussfolgerungen. Die theoretische Darlegung ist von etwas schwankender Struktur; allzu stark wird die Eigenheit

des religiösen Objektes behauptet, es wird nur im Gegensatz zum Objekt der Metaphysik gesehen. Wo es aber darum geht, das Verhältnis zwischen beiden konkret herauszuarbeiten, wird der Gedankengang entschieden doppeldeutig. Scheler beleuchtet allein einen Pol des gottmenschlichen Verhältnisses, den nahen Gott, der durch sein blendendes Licht unsere Augen öffnet. Gott ist auch derjenige, der viel mehr ist, als was sichtbar wird in dieser Welt. Er ist der verborgene Gott, unerreichbar für den Menschen, gegenüber dessen Geheimnis der Mensch sich einsam fühlt. Scheler hat Gottes Transzendenz nicht sauber erfasst; Gott wird eher gesehen als die letzte Vervollkommung des Menschen, nicht als derjenige, der alles Menschliche übersteigt.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Gerhard VON RAD, *Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrh.,* 8), München, Chr. Kaiser, 1958, 15 x 21, 312 blz., ing. DM 12.—.

Het was een gelukkig idee om een vijftiental verspreide opstellen van de bekende Heidelberger Oud-testamenticus Gerhard von Rad tot één band samen te voegen. Deze opstellen werden soms voor het eerst gepubliceerd in tijdschriften, die moeilijk te bereiken zijn, en in elk geval is het de moeite waard al deze zeer interessante studies bij elkaar te hebben.

S. heeft geoordeeld dat het het beste was geen wijzigingen aan te brengen aan zijn bijdragen (die van 1931 tot 1955 liepen, en van 5 tot 72 blz. bedroegen). Slechts af en toe werd een kleine correctie ingelast (103, n. 2a; 193, n. 6a; 200, n. 11a). — Het interesse van de S. gaat uit naar het *formgeschichtlich* probleem van de Hexateuch, naar de noties van het „beloofde land", de „rust" of de „aanrekening van het geloof", naar de theologische problemen van de Verbondsark, van het scheppingsgeloof of van het „leven", en vooral naar de zin van de geschiedschrijving (de „deuteronomistische theologie der geschiedenis", het verhaal over de troonopvolging van David, het judese koningsritueel). Enkele studies zijn gewijd aan de voorgeschiedenis van sommige stijlsoorten (de aanhalingstechniek in de levitische predikatie van Kr, het verband tussen Jb 38 en de egyptische wijsheidsliteratuur, de verhouding van de Jozefgeschiedenis tot de oudere *Chokma,* de joodse antecedenten van de caritas-hymne uit 1 Kor 13, 4-7). Een driedubbel register (Bijbelplaatsen, namen en zaken, hebreeuwse termen) biedt een goed werkmiddel voor het nuttig gebruik van deze veelkleurige bijdragen.

In deze artikelenreeks kan men zeer goed de ontwikkeling van S.'s bekende thesen nagaan; het belang bv. van het „credo" van Dt 26 wordt zeer hoog aangeslagen (11; 63; 90 enz.). Als men de onlangs verschenen „Theologie van het OT" van Von Rad onderzoekt, waarin de „theologie der geschiedkundige overleveringen" wordt behandeld, vindt men hetzelfde uitgangspunt. Eveneens is de lezer getroffen door een zeker agnosticisme omtrent de „tatsächliche geschichtliche Untergründe" (54) enerzijds, en door de overtuiging dat de OTische teksten in zeer veel gevallen „ehemals sakral gebundenes Geistesgut" (55) bevatten; die beide opvattingen treden eveneens zeer sterk op de voorgrond in de *Theologie.* Het wil ons voorkomen dat S. te veel de „oudere instellingen" uitspeelt tegen „späte Doktrinen" of „spätere dogmatische Theorie" (94); men kan zonder veel moeite „oude herinneringen" bewaard hebben ook als de stijlsoort veranderd werd (bv. de omvorming van de „aetiologische kultussage" van Jdc 6 in een „heldensage" ter ere van Gedeon doet niet noodzakelijk de historische werkelijkheid geweld aan: 155-57). Een etymologische aetiologie is niet *per se* een ongeschiedkundig „spelen met een etymologisch motief" (157): ze kan zeer goed op een werkelijk gebeuren teruggaan. S. zelf waarschuwt dat men de „letterkundige" geloofwaardigheid niet mag verwarren met de „historische" (172); waarom beschouwt hij dan de genealogieën der Aartsvaders als „natuurlijk" (65) gegrondvest op gestalten, die oorspronkelijk zonder betrekking tegenover elkaar stonden? Iets anders is verschillende (letterkundig onderscheiden) verhalen, en verschillende (historisch onderscheiden) helden van die verhalen (tegen 65). — Ofschoon S. ongetwijfeld gelijk heeft wanneer hij de „kultische Verwurzelung der Gattungen" (225) verdedigt, ziet hij enerzijds al te veel een „kultische" oerbodem (ook Ex 33, 18vv is een „Kult-Ätiologie": 239), en anderzijds spreekt zijn Protestants vooroordeel mede, wanneer hij het „kultische" wijt aan „kananese" invloed, terwijl het „oerjahwistisch" geloof (lees: het Protestants geloof) eminent „geschiedkundig" wordt geacht (95). Nochtans voelt S. aan dat men de „kultische" overleveringen niet altijd in een primitieve betekenis moet interpreteren (243); de godsdienstige evolutie brengt vaak van de aanvang af een pluraliteit van verklaringsmogelijkheden met zich, zodat een bepaalde „theologische" uitleg niet noodzakelijk een vervalsing van het oergegeven moet doen onderstellen.

Voor enkele detailpunten kan men S. moeilijk vrijpleiten van spitsvondigheden of apriorismen. In Neh 9, 20 kan men bezwaarlijk onder de benaming „goede geest" een vermelding

van de kwakkels terugvinden (57, n. 69). — Moet men de vele vermeldingen van een „paradijselijke zegen" noodzakelijk terugvoeren op „invloed van de kananese religie" (96)? — Wanneer Dt tot het onderhouden der geboden aanzet „*opdat* ge het land moogt bezitten", kan men die opvatting bezwaarlijk als „minder primitief" beschouwen als die van P, waar het landbezit een zuivere gave van God heet (98; ook Von Rad spreekt op p. 101 van het „schoon land, dat door Jahweh beloofd werd"). — De verklaring van het „aanrekenen" *(hâsab)* als een priesterlijke uitspraak (en dus als „kultisch") in Lv 7, 18; 17, 4 of in Nm 18, 27, en niet in Gn 15 (131-133), kan moeilijk bewezen worden; want in de eerstgenoemde teksten „ontbreekt elke priesterlijke bemiddeling" evengoed als in Gn (er is met geen enkel woord sprake van een „priester"; de passieve *nifal*-vorm wijst eerder op een ontologische feitelijkheid dan op een „deklaratorische" uitspraak). — Ofschoon Gn 2, 2 niet uitdrukkelijk spreekt van de sabbat voor de mens, kan men toch bezwaarlijk beweren dat die passus „ganz ohne Beziehung zum Menschen" is (108). — Waarom moet de voorstelling van de Verbondsark als „bescherming" (tegenover de „oudere" van de troon der godheid) noodzakelijk „rationalisierende spätere Modifikation" (114) zijn, vermits S. zelf aanneemt dat de „Schutzvorstellung" oud-egyptisch is (117); hier ook is het beter zich niet te houden aan „een enkele ontwikkelingslijn", zoals S. zelf terecht voorhoudt (118). Derhalve moeten de „Moëd-voorstelling" en de „troonvoorstelling" elkaar niet per se wederkerig uitsluiten (123). — Is de tekst van 2 Kr 16, 9a „fraglos" een citaat uit Zak 4, 10b? Wellicht kan men beter verwijzen naar Ps 33, 13-15 (250). — Waarom is 2 Sm 7, 13 een bekende „deuteronomistische ombuiging"; is de tempelbouw niet precies het bewijs van Salomon's macht (200)? — Waarop steunt de bewering dat 2 Kr 20, 20 de zin van Is 7, 9 „in het gezicht slaat", en waarom is het geloof dat Israël schenkt aan de Godsboden een „epigonischer Glaube" (255)? Het is evident (behalve misschien voor een aprioristische verenging van het begrip „geloof"), dat geloof hechten aan Gods gezanten praktisch neerkomt op geloof hechten aan Gods woord. — Enkele materiële misvattingen mogen nog aangestipt worden. Kan men in Jdc 10, 4; 12, 4 niet beter lezen: *'ir* i.p.v. *'ajir* (206)? — Op p. 208, 11. 10-11 moet een passus gevallen zijn. — Op p. 235 n. 14 leze men *formgeschichtlich* i.p.v. *formengeschichtlich.* — Is 1, 21 spreekt niet van „David" (201, n. 12). — in 2 Kr 29, 8 is de lezing *lis^e^rêqâh* niet te vinden (255-56). — Dat de *Revue Biblique* (waaruit één van de twee in dit boek voorkomende katholieke studies geciteerd wordt) niet „toegankelijk" is geweest (226 n. 2) mag wel als zeer betreurenswaardig beschouwd worden, aangezien het gaat om het meest bekende der katholieke Bijbeltijdschriften.

J. De Fraine

Dr. A. VAN DEN BORN, *Koningen,* uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, *(De Boeken van het Oude Testament,* IV, 2), Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1959, 17 x 24.5, 238 blz., ing. 165 B.frs., bij intekening 150 B.frs.

De wetenschappelijke ernst van deze commentaar op het Boek der Koningen blijkt uit de overvloed van juiste en recente informatie, die op bijna elke bladzijde naar voren treedt. Op een bondige, maar rake wijze worden alle problemen aangesneden, die voor het begrip van het Schriftboek als litterair product belang hebben. Misschien staat de religieuse draagwijdte van de tekst en de theologische hoofdbedoeling van de geïnspireerde schrijver (of schrijvers) niet voldoende in het brandpunt van de belangstelling. Voor enkele punten kan men moeilijk uitmaken welke opinie de S. er eigenlijk op na houdt, b.v. wat betreft de wonderen: een formule als „in de profetenverhalen is men kwistig met wonderen" (86) brengt niet veel klaarheid in de geest van de lezer. Af en toe heeft men de indruk dat het aandeel van de verteller in het voorstellen van wonderen al te hoog wordt aangeslagen: bij 1 K 17, 6 wordt verklaard: „Spijziging door dieren is in de wereldlitteratuur een geliefd motief" (104); elders heet het: „De opwekking van een dode werd als mogelijk beschouwd" (105; ad 1 K 17, 17); wat kan de lezer van S. leren over de „ware toedracht" in verband met Elias' hemelvaart (135)? Is het raadzaam Eliseüs' wonderen te verklaren door „imitatieve magie" (149: ad 2 K 6, 5), of door een volkomen „natuurlijke" uitleg (145, ad 2 K 4, 38-41)? Geeft men een volledige interpretatie van de wonderbare redding uit de belegering van Sinacherib, als men wijst op de overeenkomsten met de Uittocht, en de stof terugvoert op een „profetenverhaal over Isaias" (193; ad 2 K 18, 13—19, 31)?

Het is de taak van de recensent op enkele z.i. onjuiste beweringen te wijzen. Meer dan eens gebruikt S. voor de koningen de term „summus pontifex" (31; 56) en schrijft hij hem formeel „priesterlijke" bedieningen toe (67: „Salomon offert, zoals zo vaak"; 85: „Jeroboam besteeg het altaar, evenals Salomon"; 199: „Ezechias, als hoofd van de priesterschap"). Deze toeschrijving lijkt ons volkomen ongenuanceerd: de vorsten van Israël of Juda waren ongetwijfeld „heer en meester van de tempel" (171: Joasj; 185: Achaz), maar het waren

beslist geen officiërende „priesters". Het werkwoord *zâbah* heeft als onderwerp zowel het volk (1 K 3, 2; 8, 5; 12, 27; 22, 44; 2 K 12, 4; 14, 4; 15, 4; 15, 35) als b.v. Salomon (1 K 3, 3. 4), soms de twee samen (1 K 8, 62. 65). Het „factitief" karakter van de *hifil*-vorm van *'âlâh* (eigenlijk: „de offermaterie aanbrengen") springt in het oog, wanneer er sprake is van een groot aantal offerdieren. Men kan geen argument halen voor het „koninklijk priesterschap" uit manifest onorthodoxe praktijken als in het geval van Jeroboam (85; ad 1 K 12, 33: „hij besteeg het altaar") of van Achaz (186; ad 2 K 16, 12: hier betekent *wajja'al* niet „en hij offerde", maar „hij besteeg het altaar"). Trouwens ook in Achaz' geval wordt er rekening mee gehouden, dat de „priester" Oeria „de brandoffers van de koning" (d.i. de door de vorst aangebrachte offermaterie) zou opdragen (186; ad 2 K 16, 15, waar echter in de vertaling blijkbaar een regel, en wel een zeer belangrijke, is weggevallen, daar *we'et 'ôlat hammelek'* niet voorkomt. Dat de term *bêrêk* op een liturgische priesterfunctie van Salomon zou wijzen (56; ad 1 K 8, 14) is helemaal niet duidelijk; ook het volk „zegent" de koning (1 K 8, 66); zoals *bêrêk* kan betekenen „vaarwel zeggen" (123; ad 1 K 21, 10), zo kan het ook beduiden: „welkom heten". De voorbede van Ezechias (199; ad 2 K 19, 15) hoeft niet *per se* „priesterlijk" te zijn; ook als *Heilbringer* spreekt de koning ten beste voor de zijnen. — Ten slotte betekent *maqtîr* meer dan „vuur stoken" (31; ad 1 K 3, 3); het gaat om het „reukoffer"; de „onwettigheid" van het *qittêr* wordt trouwens wellicht volkomen weggenomen als men de term in „factitieve zin" verklaart (als in 1 K 9, 25).

Op enkele detailpunten kunnen wellicht de volgende bemerkingen gemaakt worden. Zou men 1 K 2, 37. 43 niet kunnen vertalen: „Ge zult *aanstonds* sterven" (28)? — Waarom wordt *pr'* vertaald door „het *grootste* huis" en niet door „het *grote* huis" (1 K 3, 1; p. 30), zoals *é-gal* (45)? — De vertaling *aan deze zijde* (1 K 5, 4) is vreemd, daar *'êber* toch „aan de overzijde" (dus Trans-euphratene) bedoelt (39)? — Jedutun kan bezwaarlijk een „dichter" zijn (40), aangezien het voorzetsel *'al* gewoonlijk gebruikt wordt voor een muzikale aanduiding („op het wijsje van......"). — Moet men voor de Keroebs van 1 K 6, 23 de egyptische oorsprong niet vermelden (47)? — Ligt de symboliek der zuilen vóór Salomon's tempel niet precies in hun namen (50; ad 1 K 7, 15-22)? — Kon bij „het gouden altaar" (1 K 7, 48) de opinie van Rijckmans-De Langhe niet vermeld worden, als zou er sprake zijn niet van een metaal maar van een parfum (53)? — Kan men voor de betekenis van *gâlîl* niet verwijzen naar Is 8, 23, waar in de context ook Nephtali verschijnt (64; ad 1 K 9, 11)? — Betekent *sillêm* niet eerder „ongedeerd bewaren", d.i. „in orde houden" (1 K 9, 25), zodat er geen „misverstand" moet ondersteld worden wanneer de tekst „het huis" (de tempel) toevoegt (67)? — Zou 1 K 10, 5 niet minder „uit de toon vallen", als men, i.p.v. *we'ôlâtô* de lezing van de Kronijken (die niet altijd minder goed is; tegen p. 11) overneemt, nl. *'alijjâh* (2 Kr 9, 4), d.i. ook een plaats (69; ad 1 K 10, 5)? — Waarom moet de formule „al die vóór u waren" (1 K 14, 9) noodzakelijk „automatische orakelstof" (91) zijn, daar er toch al drie koningen als voorgangers mogen beschouwd worden, nl. Saül, David en Salomon? — Kan men het paar *'âsûr* en *'âsûb* niet beschouwen als een uitdrukking voor een (niet-gespecificeerde) totaliteit, zoals „goed en kwaad" in So 1, 12 („Jahweh kan *niets* doen") of in Is 41, 23 („Doet toch *iets*") (91; ad 1 K 14, 10)? — Bewijst Mc 15, 35v een algemeen geloof in Elias' „helpende" functie (103)? — Waarom moet „de Tisjbiet" in 1 K 21, 17 op een „nieuwe introductie" wijzen, en niet eerder op een staande term (124)? — Kan men *hârûah* niet eenvoudig vertalen door „een geest" (cfr „een leugengeest"), zonder te moeten denken aan het vrij abstracte „gepersonifieerde geest der profetie" (127; ad 1 K 22, 21); in 2 Kr 18, 21 ontbreekt het lidwoord (ofwel leest men *lerûah*)? — *Pul* is de naam van Tiglat-Pileser III in Babylonië, zodat Tiglat-Pileser geen „troonnaam" is (181). — Moet men, bij de interpretatie van *molk* als „Opferbegriff" niet eerder Eissfeldt dan wel Cazelles vermelden (184; ad 2 K 16, 4)? — Kan men, in 2 K 17, 8 TM *malkê* niet bewaren, als genitief-verhouding na *huqqôt* (188)? — Is 2 K 23, 25 (lof van Josias) wezenlijk „in conflict" met 2 K 18, 5 (lof van Ezechias), en gaat het niet eerder in beide gevallen om goed-begrijpelijke, en niet letterlijk op te vatten overdrijvingen (215)?

Enkele hebreeuwse transscripties zijn foutief. Op p. 53 leze men liever *pê'âh* dan *pe'at* (Is 3, 17). — Bij 1 K 10, 9 staat *hâfês* en niet *hâfas* (69). — Op p. 142 leze men *fertility* i.p.v. *fertily-cult*. — In 2 K 9, 11 heeft TM *mesuggâ'* en niet *mesuggeh* (160). — Waarom de *peh* zonder *dages* nu eens *f (in sif'âh)*, en dan eens *p* translittereren (als in *kesâpîm*) op éénzelfde blz. 161? — Op p. 196 zijn de verwijzingscijfers niet juist; het begin van de tweede kolom der verklaring is blijkbaar niet in orde.

J. De Fraine

Pierre Buis, *Josias, (Témoins de Dieu,* 16), Paris, Cerf, 1958, 12 x 19, 120 blz., ing. 270 Fr.frs.

Over het algemeen kan men deze levendig geschreven biografie van Juda's laatste grote koning Josias (hij regeerde van 639 tot 608 v. Chr.) als geslaagd beschouwen. In acht kleine hoofdstukjes worden achtereenvolgens geschetst: de regering van Manasses, de troonsbestijging van de achtjarige Josias, de beslissende invloed van het jaar 622 (de vinding van het wetboek in de tempel; S. neemt aan dat het gaat om het Deuteronomium), de daarop volgende hervorming, de uitbreiding van Josias' invloed in het oude Noordrijk (door de afslachting der Bethel-priesters), het herstel van het davidische rijk (aanhechting van filistijns en ander gebied), de veldslag van Megiddo (608, waar Josias sneuvelt), en ten slotte de verhouding van de koning tot Jeremias (Josias was veel meer politisch ingesteld dan de onheilsprofeet, die de ineenstorting van Juda voorspelde).

Over al deze onderwerpen wordt, doorgaans met grote accuraatheid, alles geboden wat in de H. Schrift vermeld staat. Misschien is de toon af en toe wat familiair: de door Manasses vereerde godentroep heet „une salade russe" (15); S. gewaagt van het „caporalisme" der hofprofeten (58) of van een „conseil des ministres" (85). — Enkele malen wordt een Bijbeltekst aangehaald om een thesis te bewijzen, waarmede hij in werkelijkheid niet veel te maken heeft. In Jr 2, 27 is er geen sprake van de „baäls", en evenmin van „de israëlietische boer", die Jahweh geen plaats gunt in het gewone leven (16; er is sprake van „afgodsbeelden" in het algemeen). — Dat „Juda slechter was dan de Amorieten" staat niet in de tekst van 2 K 21, 11 (17; er is sprake van koning Manasses). — Is het zo zeker, dat de „Ezechias" van So 1, 1 op de judese koning doelt (22)? — De *hifil* van *sbt* betekent eerder „afschaffen" dan „vermoorden" (cfr. Os 1, 4; 2 K 23, 11); trouwens later wordt meegedeeld dat de priesters der judese *bâmôt* tot ondergeschikte tempelbeambten werden gedegradeerd (49), dus niet vermoord (27); de term „afslachten" *(zbh)* wordt wel gebruikt voor de Bethelpriesters (2 K 23, 20; 80). — De tekst van Os 10, 3 heeft het niet over het „verdwijnen van het koningschap als voorwaarde ter bekering" (37, n. 5); evenmin die van Os 8, 4 (aanstellen van koningen zonder Gods welnemen) of van Os 8, 10 (in TM; de vertaling „men zal ophouden koningen te zalven" is van de LXX). — Met geen woord wordt in de tekst van 2 K 23, 1-3 gewaagd van een „offer, dat de koning zou opgedragen hebben" (42; op p. 77 zegt S. met meer recht, dat „op bevel van de koning een offer werd opgedragen"). — De niet-vermelding van Ekron in Jr 47, 5 onder de filistijnse steden bewijst niet dat die stad niet meer filistijns was in 605 (63); want ook Ashdod is in de Jeremias-tekst door conjectuur uit *se'ērît* ingeslopen, en ook in Jos 11, 22 wordt Ekron niet vermeld. — Asa was geen kleinzoon van Jeroboam, maar van Roboam (64). — De aanvaarding van Dt door de „Efraïmieten, die hun traditie weervonden" (80) wordt weersproken door het feit dat de oude bewoners van het Noordrijk waren vervangen door vreemde, door Assyrië overgeplante kolonisten (71). — Bewijst 2 K 20, 12v dat de Chaldeeën vrienden waren van Ezechias (84)? — Is de vertaling van Jr 6, 16 *n^etibôt 'ôlâm* door „sentiers éternels" juist? Moet men *'ôlâm* niet eerder begrijpen als „van weleer" (103)? — Duidt Jr 2, 2 op een persoonlijk heimwee van Jeremias naar de woestijn (103)? — Welke aanduiding bevat Jr 10, 18 omtrent „de ballingschap als laatste kans op heil voor Juda" (107)? — Is het waar dat Josias grondig vergeten werd in de herinnering der Judeërs (113)? Voor sommige auteurs heeft het tragisch levenseinde van de koning het beeld van de „Lijdende Dienaar van Jahweh" beïnvloed.

J. De Fraine

Bücher der Kündung, III. Band der *Schrift,* verdeutscht von Martin Buber in Gemeinschaft mit Franz Rozenzweig, Köln & Olten, Jakob Hegner, 1958, 11 x 19, 776 blz., geb. DM 36.—.

Das Buch der Preisungen, Verdeutscht von Martin Buber, Köln & Olten, Jakob Hegner, 1958, 11 x 19, 216 blz., geb. DM 12.80.

Bij de bespreking van de eerste twee delen van deze Israëlietische vertaling van het OT (Tora en historische boeken; cfr. *Bijdragen* 18, 1957, 79) lieten we opmerken hoezeer de overzetters er naar gestreefd hebben om de sfeer van het oorspronkelijk Hebreeuws te bewaren. Hetzelfde geldt van deze delen, die handelen over de profetische schriften en over de psalmen. Ook hier is de lezer telkens getroffen door de rake vondsten van deze specifiek hebreeuwse Bijbelvertaling. In een *Beilage* bij het Psalmenboek wordt met nadruk bevestigd, dat de grondslag van de vertaling moet gezocht worden in de trouwe weergave van de Masoretentekst; slechts in die gevallen, waar de lezing van TM klaarblijkelijk corrupt is, mag men zijn toevlucht nemen tot conjecturen. In dezelfde toelichting wordt gewezen op de noodzakelijkheid, wil men de atmosfeer van het origineel evoceren, om elke

hebreeuwse „stam" telkens door hetzelfde woord te vertalen. Dit procédé kan eentonig lijken, maar het terugkeren van dezelfde grondwoorden verhoogt ongetwijfeld de praegnante geheimzinnigheid. Zo wordt *chesed* zoveel mogelijk door „Hold", *zedek* door „Wahrheit, Bewahrung", en *emeth* door „Treue weergegeven, terwijl anderzijds *awen* door „Das Arg" en *schaw* door „Wahn" worden vertolkt. — Het feit dat de vertaling der Profeten reeds in een „nieuwe bewerking" verschijnt pleit voor de ruime verspreiding van een nuttig werkinstrument. J. De Fraine

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, vol. IX/2, *Maccabaeorum Liber II,* copiis usus quas reliquit Werner KAPPLER, edidit Robert HANHART, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 16.5 x 24.5, 116 blz., ing. DM 14.50, bij inschrijving DM 12.30.

Voortbouwend op de onderzoekingen van Werner Kappler heeft Robert Hanhart met deze grondige tekstpublicatie Band IX voltooid van de Göttinger *Septuaginta*. Na in de inleiding gewezen te hebben op zijn eigen aandeel (o.m. de aanwending van drie nieuwe hss.), somt de vervollediger eerst de tekstgetuigen van het tweede Makkabeënboek op: de griekse getuigen (twee uncialen, Alexandrinus en Venetus, naast een dertigtal minuskelen), de oudere vertalingen (de latijnse, syrische, armenische en koptische), en de zijdelingse traditie der Kerkvaders (vooral Theodoretus, Origenes en Hiëronymus). Daarna geeft Hanhart een overzicht van de tekst: de twee uncialen, A (met het zeer verwante minuskelhs. 106) en V, behelzen, volgens hem, de oorspronkelijke gestalte van de tekst; van de minuskelhss. schijnt alleen 55 een tamelijk onafhankelijke tekst te hebben, die soms dichter bij het origineel staat dan A of V; de andere minuskels hebben *Mischtexte*, die enigszins in verband staan, hetzij met A, hetzij met V. Van de oude vertalingen bieden Lat en Arm af en toe een belangrijke bevestiging van de oorspronkelijke tekst; de koptische vertaling heeft een niet nader te bepalen tekstgestalte (38). Vaak staat de latijnse overlevering tegen het geheel der griekse; in dat geval kan Lat meer dan eens als waardevoller aangezien worden dan de griekse tekst. Misschien wijzen de doubletten (pogingen om Lat en Gr door een derde overleveringstak te verzoenen) op het bestaan van twee onafhankelijke tekstvormen, die aan de huidige overlevering zouden voorafgaan. Een ongetwijfeld secundaire („bewerkte") vorm der teksttraditie wordt ons aan de hand gedaan door een dubbele recensie, enerzijds de zogenaamde „lucianische" recensie (zeer duidelijk in de syrische vertaling, of voor V) en anderzijds de zogenaamde recensie *q* (die ook ingewerkt heeft op A en V). Deze merkwaardige studie wordt besloten door een korte lijst van grammatische oneffenheden (schrijffouten, haplo- of dittografie, verwisseling van klinkers, enz.) en door de sigla en bibliografica. Het rijke en goed verzorgde kritisch apparaat pleit voor de degelijkheid van deze uitstekende tekstuitgave. J. De Fraine

R. W. MUNCEY, *The New Testament Text of St Ambrose. (Texts & Studies, New Series, IV)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, 14.5 x 22.5, LXXVIII + 119 blz., geb. 32/6.

De tekst van het NT terug samenstellen, zoals hij in de eerste eeuwen gebruikt werd in een bepaalde Kerk, heeft vanzelfsprekend zijn belang. Maar alles hangt af van de wijze, waarop een Vader zijn citaten aanhaalt. Bij Tertullianus b.v. is men niet zeker, of hij rechtstreeks uit het Grieks vertaalt, ofwel ook vrij een oudere Latijnse versie parafraseert. In alle geval zijn zijn citaten tamelijk vrij. Ambrosius schijnt zeer accuraat geweest te zijn bij het aanhalen van de Schrift. Dit is ook het eerste punt, dat R. W. Muncey bewijzen wil in zijn kritische inleiding. Vervolgens vergelijkt hij stuk voor stuk de citaten van Ambrosius met de oudere bekende versies, alsook met de griekse zg. textus receptus. Zo heel wat parallelen te vinden zijn, dan komen toch ook regelmatig afwijkingen voor. Ten slotte geeft hij een analyse van de grammatikale eigenaardigheden van de taal. Uit deze minutieuze vergelijkingen blijkt wel dat Ambrosius een oudere Latijnse versie heeft gekend die zeer sterk verwant is met de Itala. Nochtans schijnen de taal en de tekst zo geëvolueerd, dat zij reeds heel wat dichter staan bij de Vulgaat als de oudere bekende versies.

P. Fransen

Martin ALBERTZ, *Die Botschaft des Neuen Testamentes,* II. Band, *Die Entfaltung der Botschaft,* II. Halbband, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, voor het Nederlands taalgebied: G. F. Callenbach, Nijkerk, 1957, 15 x 23, 357 blz., geb. *f* 24.30 (bij intekening *f* 22.10)

Met dit vierde deel wordt het omvangrijke werk van M. Albertz afgesloten (zie *Bijdr.*, 1953, 443; 1955, 309-310). Het vorig deel, samen met dit (II/1 en II/2), behandelt de

„Inhalt der Botschaft", dus de stof die gewoonlijk gevonden wordt in de theologieën van het NT. We deden vroeger reeds opmerken, dat het overvloedig materiaal werd geschikt volgens een origineel, drieledig plan ingegeven door 2 Cor 13, 13: a) de genade van Christus (II/1); b) de liefde Gods; c) de gemeenschap van de H. Geest; dit tweede en derde deel vormen het onderwerp van dit laatste boek (II/2). De sectie (b) over „die Liebe Gottes" (19-103) toont hoe God zich in Christus geopenbaard heeft (als Vader, éne God, wetgever, rechter), en hoe wijd omvattend zijn heilswil is: hij strekt zich uit over zijn volk Israël, de mensheid en de gehele wereld; die heilswil is werkelijk de openbaring van Gods *liefde*. De derde sectie (c), „die Gemeinschaft des hl. Geistes" (104-251) handelt over de openbaring van de H. Geest, over de geestesgaven en over de Kerk. In een bijkomende en interessante sectie (252-300) wordt getoond welke de houding was van de mensen tegenover de openbaring (van de schriftgeleerden tot Porphyrios) en hoe de nieuwtestamentische boodschap de grondslag uitmaakt van de christelijke theologie.

De lezing van dit boek is zwaar en moeilijk, omdat bijna iedere zin wordt gestaafd door referenties, zonder dat de tekst geciteerd wordt (wie wil controleren, moet telkens zelf gaan kijken). Het is dan ook totaal onmogelijk op het gebruik der teksten in detail in te gaan. We willen eerder enige bedenkingen maken over de constructie van het werk en over de gevolgen ervan voor de interpretatie. Het algemeen plan heeft ongetwijfeld iets groots, en het biedt een weidse visie op de heilsopenbaring en haar betekenis. Wat vooral opvalt is dat de sectie over de Kerk een onderdeel is van „die Gemeinschaft des hl. Geistes"; de Kerk wordt namelijk te louter pneumatisch gezien. Men heeft heel de realiteit van de Kerk niet weergegeven wanneer men haar kenmerkt als „die Versammlung der in Christus begnadeten Sünder" (206), of wanneer men haar ontstaan aldus omschrijft: „der hl. Geist schafft die heilige Kirche" (248). Haar institutioneel karakter wordt bijna geïgnoreerd, op de eerste plaats haar stichting door Christus. Is het niet typisch, dat belangrijke teksten als Mt 16, 18-19 en Joh 21, 15-17 in één zin worden afgehandeld (198, 206)? Ook de ambten in de Kerk worden als „Geistesgaben" beschouwd (161-192), al wordt dit niet gerechtvaardigd in de uiteenzetting; dit kon ook moeilijk: functies als de kerkelijke ban zijn toch niet erg charismatisch. Hier voelt men hoe het gekozen plan onvoldoende gegroeid is uit de teksten en hoe sommige onderdelen hierdoor in een irreëel kader komen te staan. Van het institutioneel karakter van doopsel (219-235) en Eucharistie (235-244) wordt bijna niets gezegd; en het volstaat ook niet die riten te omschrijven als symbolische daden („Tatgleichnis") (230, 241). Laten we nog opmerken dat van de parenetische delen van het NT weinig werd opgenomen: daarover vindt men enkel 10 blz. (78-88), en dan nog in de sectie over Gods heilswil. Is dat niet een gevoelig tekort, wanneer men bedenkt hoezeer de evangelies en de brieven uitweiden over de beoefening van het christelijk leven? Normaal had hierover moeten gesproken worden naar aanleiding van de Kerk of in een afzonderlijk onderdeel over de boodschap en de christelijke levenswandel.

Het is dus vooral voor de compositie van het werk en sommige doctrinale posities dat we voorbehoud zouden maken. Doch de synthese die ons hier wordt geboden heeft iets machtigs; ze is vollediger en beter organisch uitgebouwd dan verschillende niet-katholieke theologieën van het NT uit de laatste jaren. I. de la Potterie

Canon Roger Lloyd, *The Letters of Luke the Physician*, London, Ruskin House, Allen & Unwin, 1957, 13.5 x 20.5, 192 blz., geb. 12/6.

Canon Lloyd heeft heel zijn leven gehouden van twee mannen, Shakespeare en Lukas. Zijn liefde en vertrouwdheid voor en met Lukas heeft hij dan uitgedrukt in een werkje over de geliefde geneesheer, dat moet ondergebracht worden bij wat de Engelsen noemen Fiction. Hij geeft ons een reeks brieven van Lukas aan anderen, of van anderen aan hem of ook over hem aan derden. Wij horen over de bekering van Lukas, zijn reizen met Paulus, de twisten met de Jood-Christenen te Antiochië, en zijn inspanning om zijn groot werk, het Evangelie en de Handelingen, voor te bereiden. De waarde van dergelijke geromanceerde bijbelverhalen kan alleen liggen in de historische of psychologische reconstructie. Canon Lloyd kent zeer goed zijn Bijbel, maar hij geeft niet de indruk zich speciaal toegelegd te hebben op een historische studie van Lukas' tijd. Wat de psychologische reconstructie betreft, wij hebben meer de indruk een edele geneesheer uit Harley Street te horen dan een Griek uit de tijd van het keizerrijk. Ook de andere personen, vrienden of vijanden van Lukas brengen ons veeleer leden van het Foreign Office, puriteinse sektariërs, en londense cockney voor de geest. Met andere woorden het is te typisch Engels en anglikaans om oerecht bijbels te zijn. Het blijft een vroom getuigenis van de liefde van een moderne christen voor een van de meest aantrekkelijke figuren uit het Oerchristendom.

P. Fransen

Siegfried SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium,* Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 17.5 x 25, 182 blz., DM 18.60.

Voor al wie zich toelegt op de interpretatie van het vierde evangelie is deze studie bijzonder kostbaar. Zij bestaat uit twee delen. Het eerste, een methodologisch onderzoek, biedt een verbazend rijk gedocumenteerd tableau van al de methodes die in de johanneïsche exegese gebruikt werden vanaf het begin van de wetenschappelijke exegese. S. onderscheidt er zestien, niet zonder een zekere overdrijving (kan men de tekstkritiek (59) een „methode" noemen op dezelfde wijze als de literaire kritiek of de Religionsgeschichte?); doch deze geschiedenis van de moderne methodiek in de interpretatie van Joh. is uiterst leerrijk. Uit die verschillende methodes weet S. het goede te halen, om daarmee een nieuwe, organisch uitgebouwde methode voor te stellen, die hij noemt „themageschichtliche Methode"; ze is als een synthese van de „Religionsgeschichte" en van de „Traditionsgeschichte": voor de verschillende thema's die bij Joh. voorkomen zoekt hij tot welke literaire traditie ze behoren. Dit is uitstekend, op voorwaarde men zich goed bewust blijft (en dat schijnt de auteur niet altijd te doen), dat het eigenlijk exegetisch werk dan nog maar halverwege staat; want Joh. is toch nog heel wat anders dan de resultante van de invloeden die op hem hebben ingewerkt.

Het tweede deel is een concrete toepassing van de aldus uitgewerkte methode op vier johanneïsche themata: de Mensenzoon, de Zoon, de Parakletos, de Terugkeer van Christus. De literaire traditie waaruit deze thema's voortkomen — S. noemt dat hun „Wurzelboden" of hun „tragender Grund" — is meestal de joodse apocalyptiek. Dit moet met nadruk en instemming onderlijnd worden. Het is treffend hoe meer dan eens getoond werd in de laatste tijden, dat de achtergrond van Joh. inderdaad in die richting moet gezocht worden, wat de religionsgeschichtliche positie van Bultmann wel zeer precair maakt. Toch heeft o.i. de auteur aan deze positie nog te veel toegegeven: het thema van de Zoon b.v. zou zijn eerste oorsprong vinden in de joodse traditie van de Mensenzoon, doch opnieuw geïnterpreteerd geworden zijn in functie van gnostische motieven (130. 142); dit laatste wordt geaffirmeerd, niet bewezen. Noteren we nog dat hier zeer goed onderscheiden wordt tussen de tradities die Joh. verwerkt en de nieuwe interpretatie die hij hun geeft; voor dit laatste nochtans, dus voor de eigenlijke exegese van Joh., zijn de hier geboden analyses onvoldoende; de studie van het vocabularium en de literaire ontleding van de bestudeerde pericopen had nog heel wat verder moeten doorgevoerd worden.

We spraken in het begin onze bewondering uit voor de grote eruditie van de schrijver (de bibliografie beslaat 23 pagina's). Ziehier nochtans enkele leemten. Voor het hier onderzochte Mensenzoonthema bij Joh. zoekt men tevergeefs de studies van Grosheide (*Theol. Studien,* 1917), Dieckmann (*Scholastik,* 1927) en Stauffer (*Novum Testamentum,* 1956), om niets te zeggen over wat verscheen sinds de datum van de publicatie van dit boek. In de sectie over de Religionsgeschichte wordt zeer kort over Qumran gesproken (46); daar hadden nog de artikelen moeten vermeld worden die precies handelen over de verhouding tussen Joh. en de secte van de Dode Zee: L. Mowry (*Bibl. Archeolist,* 1954), R. E. Brown (*Cath. Bibl. Quart.,* 1955), F.-M. Braun (*Rev. Bibl.,* 1955). Maar we herhalen het: men vindt in dit werk een uitstekende gids om zich te oriënteren in de zo uitvoerige johanneïsche literatuur van onze tijd, en het geeft aan het godsdiensthistorisch probleem van Joh. een oplossing die sterk afsteekt tegen de positie die tegenwoordig maar al te dikwijls gehouden wordt.

I. de la Potterie

Wolfgang NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament,* 3), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1957, 16.5 x 24.5, 192 blz., DM 18.60.

We menen niet te overdrijven wanneer we beweren dat we hier een van de belangrijkste werken hebben van de laatste jaren over de johanneïsche geschriften: belangrijk omdat het een duidelijke kentering betekent in de interpretatie van Johannes' brieven. Totnogtoe werd vrij algemeen aanvaard dat Johannes de invloed heeft ondergaan van het hellenisme en van het gnosticisme. N. integendeel toont aan dat Johannes zich inschakelt in een traditie die, over de primitieve doopcatechese heen, teruggaat naar de priesterlijke traditie van het Jodendom (apocriefen en Qumrânliteratuur).

Het geheel echter wordt voorafgegaan door een nauwkeurige analyse van de brief zelf. In dit deel lijkt niet alles even goed bewezen. Hier wordt een overzicht geboden van de vroegere ontledingen, vooral die van Bultmann en van Von Dobschütz. Aansluitend bij deze laatste, onderscheidt N. een „Vorlage" in de brief en een latere bewerking: dit steunt op een studie van de literaire vorm en van het ritme van 1, 6-10; 2, 4-11 en 2, 29—3, 10.

In tegenstelling echter tot zijn voorgangers meent N. dat „Vorlage" en bewerking van dezelfde auteur zijn. Het komt ons voor dat, indien er argumenten bestaan voor die identiteit van auteur, het niet meer mogelijk is te bewijzen dat de Vorlage reeds vroeger moet bestaan hebben als geschreven tekst. De stilistische eigenaardigheden van sommige passages (de Vorlage) kunnen evengoed verklaard worden door het feit dat ze een vastere vorm hadden gekregen in de mondelinge catechese. Doch veruit het voornaamste van het boek ligt in de studie van de tradities die in I Joh worden opgenomen. Hier wordt verder uitgewerkt wat Selwyn (in zijn commentaar op I Petr) en Boismard reeds hadden aangetoond, dat er nl. een gemeenschappelijke doopcatechese te vinden is op de achtergrond van verschillende brieven van het N.T., bepaaldelijk van Jak, I Petr en 1 Joh. N. gaat nog verder, en wijst op de continuïteit van die traditie met wat hij noemt de „priesterlijke theologie" van het Jodendom (vooral vertegenwoordigd te Qumrân). De belangrijkste motieven van de brief worden uitstekend verklaard tegen deze dubbele achtergrond, b.v. de verhouding tussen de zondigheid en de zondeloosheid van de kristen.

De beschrijving echter van de primitieve „Tauftradition" kan meer genuanceerd geschieden dan N. het gedaan heeft. Hij onderlijnt te uitsluitend het ritueel moment in die catechese, en onderscheidt niet voldoende de verschillende aspecten van de werkzaamheid van de Geest. Het motief van de „overwinning" staat ongetwijfeld in verband met het doopsel (88-89), doch die overwinning gebeurt door het geloof (I Joh 2, 14; 5, 4). Dat het *chrisma* van 2, 20. 27 de Geest zou zijn wordt zonder bewijs geaffirmeerd, doch het moet begrepen worden van het verkondigde woord Gods, dat in het geloof aanvaard wordt (zie *Biblica,* 1959, 30-47). Ten slotte besteedt N. een rijk gedocumenteerde excursus aan de pericope over „Geest, water en bloed" (I Joh 5, 7-8) en toont overtuigend aan dat deze tekst deel uitmaakt van een traditie die later vooral in de syrische kerk zou voortleven en die een schenking van de Geest plaatst vóór het doopsel. Ongelukkig echter wordt die schenking gelijkgeschakeld met de doopgenade en met de „gave" van de Geest waarvan de Handelingen spreken. Wat zeer verwarrend werkt. Men kan bewijzen (cfr. art. cit.) dat die praebaptismale geesteswerking bestaat in de schenking van het *geloof*. Dit werpt veel licht op verschillende teksten alsook op het zo actueel probleem van de verhouding tussen geloof en sakrament. — Met deze enkele critische bemerkingen wilden we alleen iets positiefs bijdragen aan de belangrijke resultaten van deze studie. Zij heeft ons van I Joh. en van de primitieve traditie een heel wat rijker kennis geschonken; daarvoor zijn we de auteur zeer dankbaar.

I. de la Potterie

Lech Remigius STACHOWIAK, *Chrestotes, Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart, (Studia Friburgensia,* Neue Folge, 17), Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag, 1957, 16.5 x 24, XIX + 137 blz., ing. 14.50 Zw.frs.

Regelmatig worden tegenwoordig monografieën gepubliceerd over de belangrijkste theologische begrippen van de Bijbel, een werk dat volstrekt noodzakelijk is, wil men eraan denken een bijbelse theologie op te bouwen. Het woord *chrestotes,* dat hier onderzocht wordt, was nog niet het onderwerp geweest van een afzonderlijke studie. S., die gewerkt heeft onder de leiding van P. Spicq (ter aanvulling waarschijnlijk van diens belangrijke publicaties over de *agapè),* heeft zich van zijn taak gekweten met de ruime informatie en de zin voor nauwkeurige analyse die het werk kenmerken van de bekende exegeet. Achtereenvolgens bestudeert hij het begrip *chrestotes* in het O.T., in het profaan en joods-hellenistisch grieks en in het N.T. (synoptici en Paulus). In de Bijbel was de *chrestotes* bijna alleen een goddelijk attribuut; het hellenisme beschouwde ze ook als een menselijke deugd; eerst in het N.T. worden beide verbonden: de menselijke mildheid is er een deelname aan de goddelijke liefde.

Deze studie heeft grote verdiensten, vooral wat de eruditie betreft en het klaar onderscheiden van de rijke en verschillende nuances van het thema in de afzonderlijke teksten. Op een paar punten nochtans bevredigt ze minder. Ware het niet beter geweest het onderzoek van de profane teksten te doen voorafgaan aan die van de LXX? Want nu beschikt men in hoofdstuk I nog niet over de nodige gegevens, om de juiste schakering te vatten die de griekse bijbelvertalers in het woord konden leggen. Zo *chrestotes* bij hen bijna alleen voor God wordt gebruikt, is het niet precies omdat die eigenschap voor een Griek de welwillendheid aanduidt van groten en vorsten? Voor het N.T. werd het woord zeer fijn ontleed; voor de tekst van Lk 6, 35 nochtans had men meer de literaire kritiek moeten gebruiken: de term komt niet voor in de parallelplaats van Mt (5, 45) en schijnt kenmerkend te zijn voor Lukas (gelijk trouwens heel die zin 6, 35e), wat wel interessant is voor zijn theologie. Nog een paar details: in 1 Pt 2, 2 (86) schijnt *logikon* te komen van *logos,* niet in de zin van „gedachte, rede", maar in die van „woord"; in de nota's van p. 53, 54 en 57

moet men lezen Rengstorf (i.p.v. Regenstorf); het artikel dat P. Festugière over *hypomonè* publiceerde in 1931 staat niet in *R. Sc. Ph. Théol.*, maar in *Rech. Sc. Rel.* — Vele begrippen van het N.T. zouden aldus verdienen historisch onderzocht te worden naar het voorbeeld van deze degelijke en interessante studie. I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Apologie à l'empereur Constance, Apologie pour sa fuite, (Sources chrétiennes,* 56), Introduction, texte critique, traduction et notes de Jan-M. SZYMUSIAK S.J., Parijs, Editions du Cerf, 1958, 13 x 20, 173 + 192 blz.

Deze twee *opera minora* van de steeds grote Athanasius werden met veel zorg uitgegeven, ingeleid, vertaald en verklaard. P. Szymusiak nam de klassifikatie der handschriften van Opitz over maar kollationeerde opnieuw degenen die in aanmerking komen voor de beide Apologieën: zijn tekst wijkt minder af van P.G. 25 welke de tekst van Montfaucon weergeeft, dan het geval is bij Opitz. Zonder Scheidweiler's radikale kritiek van Opitz te delen (Zur neuen Ausgabe des Athanasius, *Byz. Zeitschr.* 47, 1954, 733-94), treedt hij haar toch bij op sommige punten van historische interpretatie. De inleiding biedt een volledig en toch bondig overzicht van Athanasius' zo bewogen carrière. De *Apologia de fuga* wordt er van 357 gedateerd: Ossius heeft reeds de tweede formule van Sirmium ondertekend en er wordt nog geen gewag gemaakt van Paus Liberius' toegevendheid. In de *Apologia ad Constantium* worden twee delen onderscheiden: vanaf par. 22 zou het geschrift betrekking hebben op de gebeurtenissen van 357 (optreden van de legeroverste Syrianos, druk uitgeoefend op Frumentius, bisschop van Axoum, vlucht van Athanasius in de woestijn) — het voorgaande deel dat stilistisch ook meer verzorgd is, zou van vóór de Concilies van Arles (353) en Milaan (355) zijn waarop pas Constantius' echte gevoelens t.o.v. Athanasius aan de dag kwamen. Herhaaldelijk worden onnauwkeurigheden en misduidingen aangestipt van Piganiol in zijn *Histoire de l'Empire chrétien.* Men kan ook bezwaarlijk Schwartz' mening bijtreden, door velen nagepraat, omtrent Athanasius' gemis aan kultuur: beide Apologieën getuigen van een onmiskenbaar talent in dienst van een uitzonderlijke persoonlijkheid.

R. Leys

JEAN CASSIEN, *Conférences VIII—XVII*, Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY, *(Sources chrétiennes,* 54), Parijs, Editions du Cerf, 1958, 13 x 20, 284-284 blz.

Een eerste deel van Cassianus' wondermooie Collationes die een ascese ontwikkelen gans bezield door de enigszins intellectualistische mystiek van Origenes en Evagrius Ponticus — al doen reeds sommige passages aan de nachtmystiek denken van S. Jan van het Kruis — verscheen reeds in de Sources Chrétiennes in 1955. Dit is het tweede deel (VIII-XVII). Er blijft nog een derde te verwachten (XVIII-XXIV). De tekst werd, behalve sommige geringe wijzigingen waarvan echter geen verantwoording wordt gegeven, uit het Corpus Viennense (Petschenig) overgenomen. Wat de vertaling betreft: Cassianus' ingewikkelde periodes maken ze tot geen geringe opdracht. Dom Pichery die ze vooral leesbaar wilde, heeft er zich op zeer eervolle wijze van gekweten. Rekening houdend met sommige kritieken op het eerste deel, heeft hij in dit tweede naar een meer letterlijke getrouwheid gestreefd. Een uitvoerige en leerrijke inleiding gaat het eerste deel vooraf: jammer misschien dat niets gezegd wordt omtrent de tekstoverlevering waarvoor Dom Pichery zonder meer naar Petschenig verwijst. In het onderhavig deel komt de fameuze XIIIe Collatie voor *De protectione Dei* waarin Cassianus' „semi-pelagianisme" gelijk men het in de XVIIe eeuw heeft genoemd tot uiting komt en dat een middenweg wil zijn tussen Pelagius' naturalisme en Augustinus' supernaturalisme. Maar Cassianus is ver van systematisch en het treft hoe weinig semipelagiaans zijn opvattingen klinken in de andere Collaties en tot in de XIIIe zelf die anderzijds toch onmiskenbare sporen draagt van de te Orange veroordeelde leer.

R. Leys

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapîtres théologiques, gnostiques et practiques,* Introduction, texte critique, traduction et notes de J. DARROUZÈS A. A., *(Sources chrétiennes,* 51), Paris, Editions du Cerf, 1957, 13 x 20, 139 blz.

Dit deel van de Sources chrétiennes schijnt me niet helemaal te beantwoorden aan de oorspronkelijke opzet van de collectie. Deze beoogde tekst en vertaling te laten voorafgaan door ruime inleidingen die de figuur van de schrijver zouden toelichten, en het werk in de theologische, geestelijke en culturele stromingen zouden situeren waartoe het behoort. Hier valt de inleiding maar pover uit: op 36 blz. worden er drie gewijd aan het leven van

Symeon, twee aan zijn andere werken, zestien aan de handschriftelijke overlevering, wat meer dan vier aan de stijl en evenveel aan de leer. Die verdeling is wel wat gedisproportioneerd: het leeuwenaandeel gaat naar de geschiedenis van de tekst en het overige wordt dan nog vlug behandeld en zonder veel verklaring, alsof de uitgever alleen specialisten op het oog had. We vernemen niets over dat bijzonder literair genre der „Centuriën", noch over de afhankelijkheid van Symeon t.o.v. andere meesters der griekse spiritualiteit zoals een Gregorius van Nyssa (I, 7 van Symeon roept bijna woordelijk Gregorius' *De Instituto christiano* op, JAEGER 77, 14-19), een Diadochos van Photikè (die evenals Symeon zulk een nadruk legt op de *ervaring* van de Geest), een Pseudo-Dionysios (aan wie men onweerstaanbaar herinnerd wordt bij het lezen van III, 4), noch over het blijkbaar nawerken van Symeon in de latere byzantino-russische spiritualiteit voor wie heiligheid steeds charismatisch is. Blijft dat de tekst op zichzelf zeer interessant is (vooral de 25 hoofdstukken van de tweede serie, die ook literair uitmunten) en de vertaling zeer betrouwbaar. R. Leys

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu, L'oraison de Dom Guillaume,* Introduction, texte latin et traduction de Dom Jacques HOURLIER, *(Sources chrétiennes,* 61, Série des textes monastiques de l'Occident, II), Paris, Les éditions du Cerf, 1959, 13.5 x 20.5, 159 blz., ing. 840 Fr.frs.

De studies van M.-M. Davy en van de Benedictijnermonnik Dom J.-M. Déschanet hebben de laatste jaren opnieuw de aandacht gevestigd op Willem, abt van Saint-Thierry. Tijdgenoot, vriend en geestesverwant van Bernardus van Clairvaux, heeft deze geleerde en vrome monnik de spiritualiteit van de Middeleeuwen sterk beïnvloed, vooral door zijn *Gulden Brief,* die lange tijd onder een andere naam grote faam genoot. Het werk *De contemplando Deo,* waarvan de critische uitgave uitstekend werd verzorgd door Dom. J. Hourlier van Solesmes, behoort tot de eerste geschriften van abt Willem. Hoewel het nog niet de rijpheid en de duidelijkheid van het latere oeuvre heeft, is deze uitgave waardevol omdat ze ons de hoofdthemata aangeeft van deze rijke religieuze gedachte. Het zoeken van de ziel naar God, en de tegemoetkoming van God in het mededelen van Zichzelf is gebouwd in de heldere structuur van een Mystieke Theologie, met een zeer sterke bijbelse inslag en in uitgesproken trinitair perspectief. Overvloedige nota's van Dom Hourlier leiden ons bij de lezing van dit moeilijke traktaat en een uitgebreid namen- en zaakregister maakt van deze uitgave een geschikt werkinstrument voor de geschiedenis van de Middeleeuwse spiritualiteit. J. Vanneste

R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle,* Louvain, Publications Universitaires de Louvain, Gembloux, Ed. J. Duculot S.A., 1958, 17 x 25, XII + 386 blz., ing. 390 B.frs.

Het leeuwendeel van deze imposante dissertatie wordt in beslag genomen door een zorgvuldige analyse van de leer van Abaelardus en zijn school over het wezen van de actuele zonde. Daarnaast worden bovendien de andere theologen uit die tijd op hetzelfde onderwerp onderzocht, gegroepeerd om twee andere grote scholen uit de eerste helft van de XIIe eeuw: die van Anselmus van Laon en Guillaume de Champaux vóór Abaelardus en de Victorijnse school na hem. Hoewel de moraaltheologie over de actuele zonde in deze tijd nog een zeer bescheiden plaats inneemt en bijna alleen n.a.v. andere onderwerpen terloops ter sprake komt — de „Ethica" van Abaelardus als eerste poging tot een systematische moraaltheologie over dit onderwerp vormt een uitzondering —, valt er toch een algemene tendens waar te nemen: men gaat in deze periode het wezen van de zonde leggen in de *vrijwillige innerlijke* afkeer van God, waardoor de (formele) zonde onderscheiden wordt van de objectief onjuiste handeling. Abaelardus gaat hierin het verst: hij plaatst het wezen van de zonde in het *toestemmen* in datgene waarvan men weet dat het God mishaagt. De objectief verkeerde daad en zelfs de „mala voluntas" (= ongeordende begeerte) wil hij slechts in wijdere zin „zonde" noemen. Dat hij op dit punt in moeilijkheden is geraakt, is zeer zeker te wijten aan vaagheden in zijn uiteenzettingen: hij is geneigd heel de moraliteit van het menselijk handelen te bepalen vanuit de subjectieve instelling en ziet daardoor te weinig het kwaad in de objectief verkeerde handeling; moraliteit van de menselijke daad is voor hem identiek met subjectieve aansprakelijkheid; aanvankelijk maakt hij ook geen onderscheid tussen schuldige en onschuldige onwetendheid als excuserende factor. Van de andere kant hebben zijn censoren hem niet goed begrepen, omdat zij nog niet voldoende zagen dat zonde een analoge werkelijkheid is, en bovendien de kwestie steeds benaderden vanuit een dogmatische visie op de erfzonde. Dit lijken wel de voornaamste conclusies uit een geduldige en zeer zorgvuldige analyse der teksten. Vermelden wij nog, dat alles zeer overzichtelijk is ingedeeld en na ieder onderdeel weer accuraat samengevat. Een prachtige

studie, die een belangrijke inbreng betekent in een heden ten dage uitermate actueel probleem.

S. Trooster

Winfried Bocxe O.E.S.A., *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of Actual Grace*, Pars Dissertationis ad Lauream in facultate S. Theologiae apud Pont. Athenaeum „Angelicum" de Urbe, Augustinian Historical Institute, Heverlee-Leuven, 1958, 16 x 24.5, 100 blz., ing.

De augustiniaanse leer over de genade van Kard. de Noris, van Berti en Bellelli komt tegenwoordig weer op de voorgrond, en terecht, nu de passies uit de tijd van de controverse „De Auxiliis" zijn gaan liggen, en men beter in staat is het goede uit elke positie in te zien en te waarderen. In dit korte uittreksel van een meer uitgebreide doctoraal proefschrift over de Genadeleer van de Augustijnen uit de XVIIIde eeuw, krijgen wij een kort overzicht over het wezen van de actuele genade, de „delectatio victrix", die tevens een „gratia efficax ab intrinseco" is. Veel nieuws zal men er niet in lezen, buiten deze drie punten: eerst een korte historische studie van verscheidene auteurs en handschriften, die bewaard worden in de „Bibliotheca Angelica" van Rome, en die betrekking hebben op de genadeleer van Augustijnse auteurs, die juist voor Berti en Bellelli komen. De nederlandse Augustijnen schijnen een waardevolle invloed te hebben uitgeoefend op hunne latere Italiaanse confraters. Verder wordt kort bewezen, dat de „modus efficacitatis" „physica" is, en niet „moralis", zoals gewoonlijk wordt beweerd, en dat Berti en Bellelli werkelijk de vrijheid, de „libertas possibilitatis", en niet enkel de jansenistische „libertas a coactione" hebben verdedigd. Werden tevens opgenomen verschillende nog nooit uitgegeven teksten, zowel uit het dispuut „De Auxiliis", waarbij Rome de posities van de Augustijnse theologen van elke ketterij vrijspreekt, als enkele theologische studies van leuvense Augustijnen over de controverse.

P. Fransen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

L. Monden S.J., *Het Wonder, Theologie en apologetiek van het christelijk mirakel, (Theologische Bibliotheek,* I), Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum — Standaard-Boekhandel, 1958, 14.5 x 22.5, 334 blz., *f* 15.50, B.frs. 195.

Om de bijzondere verdiensten van dit boek naar waarde te schatten, moet men het in zijn geheel, vanaf de „inleiding" tot het „besluit", rustig doorwerken. — Wat aanstonds opvalt, is de prettige leesbaarheid en de heldere vormgeving. Schrijver is er werkelijk in geslaagd zijn nog al gedurfde „nieuwe formule" (11) ten uitvoer te brengen: „Er werd namelijk getracht, het werk voor elke ontwikkelde leek toegankelijk te maken, zonder aan de wetenschappelijke waarde van de inhoud te kort te doen". Wat dit betekent bij de gecompliceerde problematiek van de „theologie en apologetiek van het christelijk mirakel", die overal de meest moeilijke vragen van theologie, filosofie en wetenschap raakt, zal iedere deskundige beseffen. — Vervolgens treft de uitgebreide informatie en belezenheid. Monden kent en beheerst alle belangrijke publicaties, katholieke en niet-katholieke, over zijn onderwerp; een goed verstaander bemerkt, ook zonder dat het altijd uitdrukkelijk wordt aangeduid, dat hij volledig van de stand van zaken op de hoogte is. Door de telkens toegevoegde overvloedige bibliografische gegevens wordt de lezer in staat gesteld zelf nog verder op de meer speciale vraagstukken in te gaan. — Zijn hoogste waarde ontleent dit werk echter aan de voortreffelijke kwaliteit van de geboden leer. Zowel het *eerste deel* (theologie van het mirakel), waarin achtereenvolgens de geloofsgegevens omtrent het wonder, de zin en de structuur van het wonder, de kenmerken van het christelijk wonder, het wonder en het christelijk bestaan, Jezus als wonderdoener, het wonder buiten de Kerk en het demonisch pseudo-wonder worden beschouwd, als het *tweede deel* (apologetiek van het mirakel), waarin het apologetisch bruikbaar wonder (het z.g. „groot mirakel") als aanwezig in de katholieke Kerk (hier komt vooral Lourdes uitvoerig ter sprake) en afwezig buiten de katholieke Kerk wordt aangetoond en zijn erkenbaarheid nader bepaald wordt, munten uit door zuiverheid van methode, doorzichtigheid van constructie, veelzijdigheid van vraagstelling, evenwichtigheid en scherpzinnigheid van oordeel. Wij kennen in de hele internationale theologische literatuur over dit zo belangrijk en actueel onderwerp geen betere „Gesamtstudie" dan dit Nederlandse werk. Het zal dan ook spoedig in andere talen verschijnen.

Natuurlijk hebben wij ook desiderata. Wij hadden b.v. de relatie tussen mirakel en *verlossing,* die o.i. het theologisch wezen van het wonder allerinnigst bepaalt (waarom dan ook Christus' verrijzenis „miraculum miraculorum" is), gaarne dieper uitgewerkt gezien. Dat Jezus als wonderdoener eerst in het zesde hoofdstuk wordt behandeld, benadeelt naar onze mening enigszins de inhoud van de vier voorafgaande hoofdstukken. Bij „het geloof

en de tekenen" komen o.i. de redelijkheid *vân het bovennatuurlijk geloof* en het teken als (ondergeschikte) *beweeggrond* van het geloof tekort; eveneens het teken als *„gratia externa*, saltem praeveniens, *fidei"*, die in de orde van de incarnatie onlosmakelijk verbonden is met de „gratia interna, saltem praeveniens, fidei". Ook hadden wij gaarne iets meer gehoord over het wonder als „geloofs*mysterie"* (denk aan Christus' verrijzenis als het wonder bij uitstek), over het geloof als wonder*werkend*, enz. De interessante en originele beder bij uitstek), over het geloof als wonder*werkend*. De interessante en originele bevredigend.

Maar bij de reeds opgesomde uitstekende kwaliteiten van dit boek, verdwijnen deze en dergelijke kritische notities in het niet. Wij eindigen dan ook met nogmaals onze oprechte bewondering uit te spreken voor Monden's rijke en knappe uiteenzetting, waarmede de „Theologische Bibliotheek" van Spectrum-Standaard wel op een zeer gelukkige wijze haar entree doet.

F. Malmberg

Dr. F. Malmberg S.J., *Eén Lichaam en één Geest, Nieuwe gezichtspunten in de Ecclesiologie, (Theologische Bibliotheek)*, Utrecht, Het Spectrum — Antwerpen, De Standaard-Boekhandel, 1958, 15 x 23, 326 blz., geb. ƒ 17.50.

In ons nederlands taalgebied neemt het interesse voor degelijke boeken over de godsdienst toe. Zo zag men de laatste jaren verschillende theologische reeksen ontstaan, waarvan verschillende boeken ondertussen reeds werden vertaald, wat een bewijs te meer is voor hun waarde. Ook van dit boek is een duitse vertaling in voorbereiding. Langs de andere kant hoort men o.i. nog al te vaak klagen, dat een artikel, een tijdschrift, een boek te „zwaar" is. Laten wij elkaar goed verstaan! Een waardevol boek in het is eender welk vak wordt nooit vlotte treinlektuur. Om zich in een bepaalde problematiek in te werken wordt nog steeds, ook van de lezer, een persoonlijke inspanning vereist. Het is niet, omdat wij vooral in onze jeugd veel over religie hebben gehoord en gelezen, dat de studie van onze godsdienst een kinderlijke occupatie moet blijven! Daarom heeft het zijn nut precies te bepalen, wat de auteur met dit werk voorheeft. Hij wil ons geen *handboek* geven in dogmatiek of apologetiek met betrekking tot de Kerkleer, al is Prof. Dr. Malmberg de houder van de leerstoel in Ecclesiologie in de theologische faculteit van het Canisianum te Maastricht. Belangrijke vragen worden niet eens aangeraakt. Het werk veronderstelt bij de lezer een voldoende vertrouwdheid met de klassieke r.k. leer over de Kerk en de theologische methode. De auteur wil de lezer helpen bij een diepere bezinning op enkele problemen, die betrekking hebben op het Mystiek Lichaam en op de eigen zending van de Geest in de Kerk.

De eigen aard van deze arbeid blijkt al onmiddellijk in het eerste deel: „Eén Lichaam". Na een korte geschiedenis van de recente ontwikkeling in de Ecclesiologie, schenkt Malmberg heel zijn aandacht aan de leer die voorgelegd wordt in de Encycliek „Mystici Corporis". Deze Encycliek mag zeker gezien worden als de authentieke vrucht van een lang rijpingsproces binnen de Kerk. Een eindpunt, maar ook een nieuw begin voor een nieuwe verrijking van ons theologisch inzicht op het wezen van de Kerk. Malmberg wijdt vooral zijn aandacht aan een aspect, dat gemakkelijk over het hoofd werd gezien, ook in de Genadeleer, dat het heil nl. de *hele* mens bereikt, ook dus in zijn lichamelijkheid. Dit bewijst hij door een zorgvuldige analyse van meerdere teksten van St. Paulus. Tevens stelt hij de patristieke leer over de *Ecclesia universalis*, of de *Ecclesia ab Abel* in haar juist perspectief, waarbij de Kerk in geen geval herleid werd tot een louter geestelijke realiteit. Ten slotte wijst hij op de redenen, die, althans in de Ecclesiologie, deze afwijking hebben veroorzaakt: de eigen analytische methode van de Scholastiek, en de overdreven beklemtoning van het institutionele karakter van de Kerk in de controverse tegen de Protestanten. In deze laatste disputen vooral werd de „lichamelijkheid" van de Kerk herleid tot een middel, tot een louter instrumentele oorzaak van genade.

Het tweede deel: „Eén Geest", mag voorzeker baanbrekend werk genoemd worden. De leer over de Kerk wordt expliciet verbonden met de Pneumatologie. Zoals in zijn eerste deel zoekt schrijver eerst naar diepere inzichten in de Schrift, vooral door een uitgebreide exegese, sterk theologisch gekleurd, van Luk 1, 35, en vooral van de omstreden tekst van II Kor 3, 17a, waarbij de overige teksten in de Schrift over de Zending van de Geest, vooral in de Handelingen, summier als confirmatie worden aangevoerd. Daarop gaat hij in een derde deel over tot een poging van theologische verklaring van de eenheid van de Kerk met Christus. Na een kort overzicht van de interpretaties van Malevez, Congar, Soiron, Cremers en Mersch, gaat Schrijver dieper in op de suggestieve inzichten van Mersch. Hij ziet de inclusie van de Kerk in Christus, haar Hoofd, door de kracht van Zijn Geest, volgens de analogie van het in-elkaar-zijn van de goddelijke Personen binnen de Triniteit, een perichorese die tevens steeds een buiten-elkaar-zijn veronderstelt, ook op

eigen wijze binnen Christus' Mensheid, en dit voor Christus en voor ons tot binnen de hemelse zaligheid. Eenmaal die inclusie van de Kerk in Christus vastgesteld, komen van zelf dringende vragen op. Ontvangt de Kerk een eigen genade van het Lichaam, en hoe? Is de Kerk noodzakelijk in zich heilig en onzondig, al zijn al hare leden in deze wereld zondaren, en hoe? In zijn antwoord ontmoeten wij de oude en schone leer van de „fides Ecclesiae", in de gebeden vóór de Communie op zo treffende wijze vermeld, en gemeengoed in de Scholastiek tot en met het Concilie van Trente. Ook in dit deel komt de hoofdgedachte van dit werk weer aan bod, en wel op een theologisch verrijkende wijze: in Christus, in de Kerk, in de genade, in de Sacramenten en in het heil ontmoeten wij steeds een intieme eenheid tussen lichamelijkheid en geestelijkheid. Elke eenzijdige spiritualisering van de Kerk en van het heil, waar wij nog steeds toe gedreven worden door een bepaalde tijdgeest is uit de boze. In een *Aanhangsel* komt de auteur terug op een hem geliefd thema, dat reeds gepubliceerd werd in de *Jubileumbundel voor Prof. Mag. Dr. G. P. Kreling O.P.*, Nijmegen, 1953, 63-84. Hij poogt de bekende stelling van De la Taille: „actuation créée par Acte Incréé", zoals deze toegepast wordt op het mysterie van de Hypostatische Vereniging, te verrijken van uit een wijsgerig-scholastisch preciseren van de oude patristische formule: „ipsa assumptione creatur". Zo wordt niet alleen Christus' wezenheid verenigd met de existentie van het Woord, wat ten slotte speculatief een zekere vermindering van de Mensheid van Christus inhoudt, maar werkelijk de hele mensheid tot in haar eigen bestaan toe. — De waarde van dit werk wordt nog vermeerderd door de talloze noten, met uitvoerige kritische bibliografie, die honderd blz. van het hele werk bezetten. P. Fransen

J. de Baciocchi S.M., *La vie sacramentaire de l'Eglise, (Foi vivante)*, Paris, Les Editions du Cerf, 1959, 12 x 19, 240 blz., ing. 660 Fr.frs.

Beknopt overzicht van het klassieke traktaat De Sacramentis in vlotte, leesbare taal ten behoeve van ontwikkelde leken en priesters in het apostolaat. S. heeft zich trouwens reeds verdienstelijk gemaakt door verscheidene artikels over oecumenisme en sakramentale theologie. Hij heeft zijn theologie op bevredigende wijze gezuiverd van bepaalde verstarringen uit de vorige eeuwen. Wij waardeerden vooral de theologie van het Vormsel, het Priesterschap en voor een deel van het Huwelijk. In de algemene Sakramentenleer vonden wij nog enkele deficiënties: een onvolledig inzicht in de geschiedenis van het merkteken, dat in de aanvang, ook bij Thomas, ook een uitwendig element bevatte, en niet louter een „signum spirituale" was, en vooral een onbekendheid met de huidige verworvenheden nopens de relatie tussen het „opus operatum" en het „opus operantis", en meteen een ruimer en dieper inzicht over de eigen en belangrijke rol van het geloof in het werkelijk ontvangen van het Sakrament. P. Fransen

Dr. G. Th. H. Liesting, S.S.S., *Het Levende Brood*, Nijmegen-Brussel, Pia Associatio Sacerdotum, Adoratorum Eucharisticum Sacerdotale Foedus, 1957, 15 x 23, 88 blz., *f* 3.50.

Tegenover enige minder geslaagde pogingen uit de afgelopen twintig jaren om de theologische verklaring van het dogma der transsubstantiatie aan te passen aan de behoeften van het moderne denken, wordt in deze brochure een goede poging ondernomen tot een theologische verantwoording van dit mysterie met behulp van „de princiepen van de moderne sacramentele theologie" (p. 5). Een verdienstelijke poging, waarin gebruik gemaakt wordt van de sacramentele symbooloorzakelijkheid; maar die toch niet alle mogelijkheden van het theologisch denken heeft weten uit te buiten. Met name missen wij een fundering van dit mysterie in het mysterie van de menswording zelf. S. T.

Dr. L. Siemonsma C.ss.R., *Maagdelijkheid en liefde*, Nijmegen-Utrecht, Dekker & van de Vegt N.V., 1959, 17 x 24, XII + 66 blz., f 3.90.

In dit proefschrift wordt een poging ondernomen tot nadere bepaling van het begrip maagdelijkheid in de geloofsleer, zoals die ons vanaf de eerste tijden is overgeleverd. Daartoe wordt in een eerste deel dit begrip zelf nader ontleed met als schema voor verdere indeling de elementen, die S. Thomas in dit begrip onderscheidt: lichamelijke ongeschondenheid, het niet vrijwillig activeren van de sexuele gevoelens, het voornemen om blijvend afstand te doen van deze activering omwille van het Rijk der hemelen. In een tweede deel wordt dan als conclusie gezocht naar de verhouding tussen maagdelijkheid en liefde en het eigen karakter der maagdelijke liefde. In deze studie wordt het zwaartepunt gelegd op „de verzaking aan de liefdevolle gerichtheid op een andere mens" (p. 62); „In het sexueel op een ander gericht zijn legt de mens zich eenzaamheid op" (p. 65). Op deze

verzaking wordt ook het eigen karakter van de maagdelijke liefde gebaseerd als liefde-van-het-offer als navolging van Christus in zijn kruisoffer. Van hieruit stoot schr. dan ook op het eschatologisch, christologisch en ecclesiologisch karakter der maagdelijkheid. Door deze aanpak blijft de hier geboden visie op het vlak van de ascese. Hoewel de beschouwingen van schr. de moeite van het lezen zeer zeker lonen, blijft toch de vraag naar een strikt dogmatische fundering van het mysterie der christelijke maagdelijkheid. Enigszins jammer is dat de teksten der Kerkvaders te fragmentarisch geciteerd en onvoldoende aan interne kritiek onderworpen worden. Waar schr. steeds weer stelt, dat hun klemtoon op de continentie meer inhoudt dan een negatieve instelling tegenover het sexuele, ware een dergelijke kritische analyse der teksten te wensen geweest. Nu blijft het vermoeden, dat schr. hen meer laat zeggen dan ze inderdaad bedoelden.

S. Trooster

Maria, Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert DU MANOIR S.J., Tome V, Parijs, Beauchesne, 1958, 16 x 25, 1085 blz.

Evenals de vorige biedt dit Ve Deel (Boek VII) van de echte Maria-Encyclopedie die onder de leiding verschijnt van P. Du Manoir, een uitzonderlijke rijkdom aan feitenmateriaal en bibliografieën. Het zet de beschrijving door van de Maria-cultus in de verschillende werelddelen waarmede reeds een aanvang was genomen in het vorig deel: Afrika (misschien is een verdeling betwistbaar als: „......dans les missions de la Congrégation du S. Esprit" of „......dans les missions des PP. Blancs"), America, Oceanië. Die beschrijving beslaat 472 blz. Volgt dan nog een Appendice van 561 blz. gewijd: 1) aan aanvullende monografieën bij Deel IV, 2) aan „synthetische artikels", 3) aan enkele Pauselijke Documenten. Onder de synthetische artikels munten uit, de andere niet te na gesproken, dat van H. HOLSTEIN over *Les apparitions mariales* (wellicht had hier wat scherper de louter consultatieve rol aangestipt kunnen worden van de commissies door een bisschop aangesteld om verschijningsfeiten die zich in zijn bisdom voordoen, te onderzoeken: het „oordeel" van de bisschop is geenszins gebonden aan dat van zijn commissie. Cfr. W. ONCLIN, *La législation canonique touchant les faits d'apparition*, in: *Les faits de Banneux-Notre-Dame, Etudes*, Liège, 1959) en dat van J. HAMMER, *Marie et le Protestantisme à partir du dialogue oecuménique*, dat bondig en juist zowel de oude reformatorische gedachte weergeeft als de recente en in de mariologie hun blijvende anti-these erkent met het katholicisme omtrent het wezen der genade. In dezelfde serie komen nog artikels voor over: *Les belles demeures de Notre-Dame. Marie et l'architecture* (Y. DELAPORTE), *La Vierge Marie et le Cinéma* (J. AYFRE), *Notre-Dame et la Philatélie* (L. ROPARS) ...... Hiermede werd voldoende, zo niet exhaustief, de rijkdom aangetoond van dit laatst verschenen deel van *Maria*.

R. Leys

The Dogma of the Immaculate Conception, History and Significance, edited by Edward O'CONNOR C.S.C., Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press. 1958, 16 x 24, XX + 648 blz., $ 10.00.

Naar aanleiding van het eeuwfeest van de dogmaverklaring van Maria's Onbevlekte Ontvangenis deed J. Cavanaugh C.S.C. een beroep op verschillende deskundigen om historisch en theologisch de leer over genoemd dogma uiteen te zetten. Na een inleidend hoofdstuk, waarin Ch. JOURNET schriftuurlijke gegevens voor het dogma benut, volgt de geschiedenis. In een kritisch gereserveerd betoog geeft G. JOUASSARD de leer van de Vaders en van de Kerk in de eerste eeuwen weer; F. DVORNIK maakt attent op de waardevolle getuigenissen van de Byzantijnse Kerk; C. BOUMAN put uit de liturgie; C. BALIC O.F.M. beoordeelt de middeleeuwse controverse; W. SEBASTIAN O.F.M. het vervolg daarvan tot 1900 en in een meesterlijke uiteenzetting gaat R. LAURENTIN het Magisterium in de ontwikkeling van het dogma na. In het theologisch gedeelte wijst ons M.-J. NICOLAS O.P. op de betekenis van de Onbevlekte Ontvangenis; U. MULLANEY O.P. geeft haar plaats in Gods scheppings- en verlossingsplan aan; C. DEKONINCK beschouwt het verband van de O.O. met Maria's goddelijk moederschap, haar Coredemptio en Tenhemelopneming, terwijl E. O'CONNOR C.S.C. in verband met haar O.O. Maria's geestelijk leven beschouwt. Aanvullend schrijft nog G. ANAWATI O.P. over de O.O. en de Islam en M. VLOBERG over de O.O. in de kunst. Tal van reproducties, een ruime litteratuurlijst en nuttige Indices sluiten dit verzamelwerk af.

Jammer vind ik het, dat de schriftuurlijke gegevens niet meer synthetisch en organisch zijn verwerkt. Uit Gen 3, 15; Is 7, 14; Lc 1, 26-38; Lc 2, 29-35; Joh 19, 25-27 en andere teksten samen beschouwd (zie *Mariale dagen van Tongerloo* 1951 blz. 98-113) volgen immers de betekenis en de draagwijdte van de titel van Maria als Medeverlosseres en tegelijkertijd haar Onbevlekt Ontvangenis en Tenhemelopneming. Men isolere niet teveel

de een of andere tekst. Intussen zal ook na de weldra te verwachten publicaties van Lourdes (1958) dit verzamelwerk voor het uitgestrekte engelse taalgebied goede diensten kunnen bewijzen. Daarom zij dit werk, dat menig uitstekend artikel bevat, van harte aanbevolen.

P. Ploumen

God met ons, Christologische Opstellen door Dominicanen van het Albertinum te Nijmegen, Geschreven naar aanleiding van het vijfentwintigjarig bestaan van hun convent 1932-1957, Hilversum, Gooi & Sticht, 1958, 14 x 22, 287 blz., geb. 223 B.frs.

Het Albertinum te Nijmegen bestaat nu vijfentwintig jaren. Kon iets schoners uitgedacht worden dan dit gezamenlijk getuigenis van professoren, redacteuren van de *Bazuin,* en van andere leden van de communauteit ter ere van Christus? Een van de 16 opstellen stelt de vraag: wat heeft dit alles met Christus te maken? Dit mooi uitgegeven verzamelwerk geeft zelf het beste antwoord. Technisch-bijbelse of -theologische werken leiden het in: over Isaias 7, 14, over de betekenis van de studie van het O.T. voor de vorming van toekomstige priesters, de boodschap van het Johannes-evangelie, en een korte studie over het menselijk zelfbewustzijn van Christus. Meer kerygmatisch en pastoraal wordt Christus' leer dan vergeleken met de griekse wijsheid, wordt gewezen op de diepere betekenis van Christus' mensheid, op de verschillende aspecten van deze mensheid in de geschiedenis van de vroomheid, op het wezen zelf van de Kerk, lichaam van Christus ondanks de zondigheid harer leden. Op hetzelfde plan staan de opstellen die Christus verbinden met ons leven: met onze zonde, met de genadevernieuwing in de Sacramenten, met de Liturgie en de kloosterlijke professie als „nieuw doopsel", en tevens ons leven verbinden met Christus: in de prediking, in de vormgeving van onze christelijke vrijheid en tegenover de psychologie van onze moderne jeugd. Men kan na deze opstellen gelezen te hebben, niet meer twijfelen aan de diepte van de theologische vernieuwing van onze dagen, die zo beslist weer hare aandacht schept op de bron van alle heil, Jezus Christus, God en mens, onze Heer.

P. Fransen

E. H. Robertson, *Man's Estimate of Man,* SCM Press, Londen, 1958, 12.5 x 19, 125 blz., geb. 8/6.

Man's estimate of Man is o.m. het resultaat van „seven year of intensive reading", in dienst van de B.B.C., waarvan de auteur het godsdienstig programma verzorgde. In termen van moderne „antropologie" poogt Robertson inzichten van de hedendaagse theologie te verwoorden en daardoor meteen het antwoord van de theologie op de hedendaagse problemen te formuleren. Psychologie, filosofie en moraal, Freud, Sartre en Marx, halen tenslotte toch maar hun waarheid uit een bijbeltheologie, waar het lichaam de ziel, en de mens tot in zijn zonde toe, God affirmeert. Het hedendaagse schuldbewustzijn vindt zijn laatste verklaring in de „zonde" waar de bijbel over spreekt......

Zijn intensief bekijken van heel wat op het vasteland gegroeide en uitgebroeide problemen, heeft de auteur zo verwerkt, dat hij ze met typisch engelse eenvoud op bruikbare wijze uiteen kon zetten. Een dergelijke eenvoudige en begrijpelijke beschrijving is men op het continent wel eens gauw geneigd simplistisch te noemen; het vage en ingewikkelde heeft misschien zijn voordelen. In ieder geval werd met dit boekje even weer waar, wat Alain destijds al eens zei: „Ainsi le continent pousse ses troupeaux d'idées nébuleuses vers les îles de toutes parts baignées; et c'est Darwin, le marin, qui les tond".

H. Meddens

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

Dr. Joachim Giers, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez,* Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De Iustitia et Iure, *(Freiburger Theologische Studien,* 72), Freiburg i/Br., Herder, 1958, 15.5 x 23.5, XVIII + 258 blz., ing. DM 24.—.

Niet alleen hebben R. de Scoraille en E. M. Rivière er op gewezen, dat er een kritische uitgave van de werken van S. zou moeten worden verzorgd, maar dat er daarenboven van zijn hand nog enkele onuitgegeven hss. en brieven bestaan. Prof. Dr. J. Giers heeft ondertussen een hs. uitgegeven, dat vroeger thuis hoorde op de Bibliotheca Nazionale Vittorio Emanuele, en dat nu, als Codex 534, op het Archief van de Pontificia Università Gregoriana berust. Deze uitgave werd voorgelegd als Habilitationsschrift voor moraaltheologie aan de Universiteit te Freiburg. Het bevat belangrijke stukken uit een diktaat, dat opgetekend werd gedurende het academisch jaar 1584, het laatste jaar dat S. te Rome doceerde. De waarschijnlijkheid dat het werk aan S. mag toegeschreven worden, mag groot genoemd worden. Het eigen interesse van deze uitgave bestaat hierin, dat er van S. geen De Iustitia et Iure bewaard was, terwijl zijn tijdgenoten en leerlingen juist die grote traktaten hebben

geschreven, die op dit gebied de moderne moraaltheologie merkelijk hebben beïnvloed. De uitgave mag werkelijk een model genoemd worden in dit genre. Eerst een vluchtig onderzoek van de stand van de Suàrez-Forschung, waarop een korte geschiedenis van zijn jeugd, zijn studies en onderwijs in Spanje en van het klimaat dat toen in de Gregoriaanse Universiteit heerste. Rond die tijd werd immers de Ratio Studiorum opgesteld voor de Professoren van de Compagnie. Daarop een korte analyse van het hs.: oorsprong, natuur, datering en authenticiteit. Vervolgens de uitgave van de tekst, waarna een kort overzicht van de gedachten, waarbij de verschillende stellingen van S. worden gesitueerd tegen de achtergrond van similaire bepalingen, redeneringen en bewijzen bij zijn voorlopers, tijdgenoten en leerlingen. Daarop een korte studie over zijn werkmethode, speciaal over de door S. aangewende bronnen: Schrift, Vaders, Concilies, de oudere en recente Scholastiek, met een grotere aandacht voor de kerkrechtelijke bronnen, waarvoor S. van af zijn jeugd altijd een eigen interesse heeft betuigd. Ten slotte wordt in een laatste overzicht het eigene van S. nogmaals samengevat, en de jongere S. vergeleken met de oudere. Tot slot uitvoerige Indices. Veel nieuws zal deze uitgave ons over S. niet bijbrengen. Het werk moest evenwel geschieden. Het is een geluk dat het met zoveel vakkundige zorg werd afgewerkt. Als vergelijkende studie van bepaalde moraalthesen over rechtvaardigheid, bezitsrecht, vooral het kerkelijk dominium in de XVIde eeuw zal deze uitgave heel wat diensten bewijzen.

P. Fransen

G. Kelly S.J., *Medico-Moral Problems*, St. Louis 4 Mo., The Catholic Hospital Association of the United States and Canada, 1958, 14 x 21, VIII + 375 blz.

Tussen 1949 en 1955 publiceerde G. Kelly S.J. een vijftal boekjes over medische moraalproblemen, een soort commentaar op de „Ethical and Religious Directives for Catholic Hospitals" uitgegeven door „The Catholic Hospital Association of the United States and Canada"; vier van deze boekjes werden besproken in *Bijdragen* 15 (1954) 94-95. Op aandrang van velen heeft Pater Kelly zijn „Medico-Moral Problems" omgewerkt tot een systematisch geheel, waarin hij genoemde code op de voet volgt. Enkele minder belangrijke kwesties werden weggelaten, andere onderwerpen meer uitvoerig behandeld; en alles werd zoveel mogelijk bijgewerkt aan de hand van meer recente gegevens. Het is een commentaar, dat uiteraard minder diep op de kwesties ingaat dan de grote handboeken over medische ethiek, maar het is glashelder en up-to-date. Ofschoon op de eerste plaats bestemd voor rectoren van ziekenhuizen, artsen en verplegend personeel, kan het ook aan moralisten uitstekende diensten bewijzen. Een appendix biedt een overzicht van de aangehaalde kerkelijke documenten; een uitvoerige index besluit het werk.

A. van Kol

Heinrich Stirnimann O.P., *Atomare Bewaffnung und katholische Moral, Eine prinzipielle und praktische Stellungnahme, auch zur militärischen Atomfrage der Schweiz*, Freiburg (Schweiz), Paulusverlag, 1958, 13.5 x 20.5, 29 blz., ing. Zw.frs. 2.50.

In deze brochure behandelt Stirnimann de actuele vraag naar de zedelijke geoorloofdheid van een atoombewapening en haar eventueel gebruik. De auteur legt er zich in het bijzonder op toe tot een zuivere probleemstelling te komen, de vraag te stellen, zoals zij zich aan het christelijk geweten opdringt, zoveel mogelijk gezuiverd van een sensationele en tendentieuze contekst. Hij reduceert het probleem tot zijn wezenlijkste kern — komt vanuit de traditionele beginselen van de katholieke oorlogsmoraal tot de aanvaarding der atoombewapening als harde noodzaak — en past deze oplossing toe op het probleem, zoals het zich in het bijzonder in Zwitserland voordoet.

A. van Leeuwen

Josef Klein, *Skandalon, Um das Wesen des Katholizismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958, 15 x 22.5, XII + 464 blz., geb. DM 29.—, ing. DM 25.—.

De auteur was vroeger katholiek en professor in kerkelijk recht. Hij bekent zich nu tot het lutheraans geloof. In dit werk bundelde hij tien van zijn verhandelingen (één voor het eerst hier uitgegeven, sommige anderen licht bijgewerkt) gaande van 1935 tot 1958. De verhandelingen kringen om het thema van de katholieke opvatting van het kerkelijk recht. Zij laten toe de ontwikkeling te volgen welke de auteur buiten de Kerk heeft gevoerd. De crisis schijnt uitgebroken te zijn in 1950 toen zijn Antrittsvorlesung aan de universiteit van Bonn, gehouden in 1947, op de index van de verboden boeken werd geplaatst. In mineur kan men ook de ontwikkeling volgen van de betrekkingen van schr. met de katholieke kanonist Hans Barion. Van volkomen eensgezindheid komt het tot een uitgesproken twistgesprek. Met passie bestrijdt schr. de thesis van Barion, volgens dewelke katholiek dogma en katholiek kerkelijk recht toelaat een bona fide ketter te beschouwen als een „straflos

ausgehender Ueberzeugungstäter". Het is precies omdat het katholiek dogma en het katholiek kerkelijk recht deze opvatting niet dulden dat schr. de weg naar buiten de Kerk heeft menen te moeten inslaan. De thesis van Barion is volgens hem ingegeven door loutere opportuniteitsmotieven om het gesprek met goedgelovige protestanten op dreef te brengen en ze des te geredelijker in de netten van de katholieke Kerk te kunnen vangen. Eigenlijk verdient zulke onderneming de naam van huichelarij. De ware opvatting van de Kerk desaangaande is totaal anders. Na een eerste systematisatie van de christelijke leer in neoplatoonse sakramentele en symbolische denkvorm waarin de notie „Kerk" en de notie „kerkelijk recht" met elkaar onverenigbaar zijn, ging de Kerk de wereld aanhangen, verankerd aan de machtspositie, welke de historische omstandigheden haar in de schoot hadden geworpen. Zij verkoos het prototype te worden van de moderne „totalitaire" staten. Het aristotelo-thomisme werd uitgedacht om haar hierbij behulpzaam te zijn. De transcendentie van Gods Woord gaat ten onder aan naturalistisch rationalisme, de oude sacramentele kerkelijke inrichting, gebaseerd op de gemeenschappelijke viering van de Eucharistie, wordt gedwongen in een profane juridische structuur. De Kerk wordt een „societas perfecta", zoals, maar gesteld boven, de Staat. Trente doet de definitieve keuze en het Vaticaan volgt de eenmaal ingeslagen weg. Onbevlekte Ontvangenis en pauselijke onfeilbaarheid konden nog enigszins christocentrisch worden voorgesteld. De dogmaverklaring van de Assumptio opent een nieuwe etappe. Het is de triomf van de „Konvenienztheologie", van de menselijke willekeur tegenover het geopenbaarde Woord Gods. Het Geloof is omgebogen tot een daad van gehoorzaamheid aan een menselijk gezag: de onfeilbare Paus.

De auteur betitelde zijn werk *„Skandalon"*. Het is ook de titel van de eerste verhandeling. De katholieke Kerk kent niet meer de echte betekenis van het „scandalum crucis" Als laatste dwangmiddel om degenen, die in geweten met haar niet langer accoord kunnen gaan, toch binnen haar juridische structuur te behouden, doet de Kerk beroep op het „scandalum" dat hun uittreden zou berokkenen. Zo trachtte ze ook te doen met de auteur (voetnoot p. 80 en 81). Dit is ongeoorloofde rechtsdwang. Indien er „scandalum" is dan is dit te wijten aan de Kerk alleen, die niet wil erkennen dat ieder in geweten voor God moet gaan staan, dat geen menselijke instantie zich tussen God en het geweten dringen mag. Dit is de vrijheid der kinderen Gods.

Het hele betoog van Schr. staat of valt met de beantwoording van de vraag: Mag men de dwaling dezelfde rechten toekennen als de waarheid? Of misschien nog meer fundamenteel: Bestaat er een objectieve waarheid in zake interpretatie van de Openbaring, en, zo ze bestaat, kan de mens deze vinden met zijn rede en zijn verstand? De katholieke Kerk antwoordt bevestigend. Zij houdt dat de mens door een onderzoek van de openbaringsbronnen de objectieve inhoud ervan kan vastleggen. De Openbaring leert, volgens haar, dat God na het „scandalum" van de vleeswording van zijn ééngeboren Zoon en na het „scandalum" van het kruis er niet voor terugschrok de verheerlijkte Christus in kracht te stellen, zich schamele mensenkinderen in vrije onverdiende uitverkiezing dienstbaar te maken om in zijn naam en met de beloofde bijstand van zijn Geest gezagvol op te treden als bemiddelend werktuig in de afwikkeling van het heilsbestel. Dit is de „steen des aanstoots" waar schr. op gestruikeld is. Voor een katholiek is het enkel een verder uitvloeisel van de menswording en van het „scandalum crucis". En in zijn zekerheid wordt hij bevestigd door de onfeilbare uitspraak van de Kerk, aan dewelke, zoals hij de Schrift gelezen heeft, Christus de bijstand beloofde van zijn Geest, die de Geest van de waarheid is. Voor schr. schijnt geen objectieve waarheid te bestaan. De verschillende christelijke belijdenissen zouden volgens hem met elkaar in competitie moeten treden zoals voetbalploegen op het sportveld (p. X). Met hun verschillende interpretatie van de Openbaring hebben ze allen recht op bestaan. Wellicht kwam hij tot deze opvatting omdat hij als lutheraan niet langer eraan gelooft dat, dank zij Gods genade, het menselijk inzicht door de erfzonde wel verzwakt maar niet totaal verworden is. Hij ziet zeer goed in dat de katholieke positie aangaande de noodzakelijkheid van een „rechtsmacht van de Kerk" samenhangt met de opvatting dat het bovennatuurlijk zijn het natuurlijk zijn niet opheft maar vervolmaakt (p. 3) en dat de genade de natuur veronderstelt (p. 461) maar ten onrechte interpreteert hij dit laatste (ib.) alsof dit betekenen zou: „Natura (Philosophia) *implicat* gratiam (Theologiam)". Hij beschouwt de „existentiële twijfel" als de énige houding, welke de mens nog overbleef (p. 64, 87, 464). Uit deze twijfel kan de mens zich enkel redden door zich te verliezen in het „Geloof".

Het antwoord op de vraag in hoever de bona fide ketter of apostaat vrij uit kan gaan van *subjectieve* schuld is nooit voorwerp geweest van een onfeilbare uitspraak van het kerkelijk leergezag. Waar men ter oplossing, zoals schr., dan beroep wil doen op de bepalingen van de CJC zou men al een heel eind verder komen met te onderscheiden eerst tussen *delictum* („pertinacia") en *peccatum,* vervolgens tussen *peccatum formale* (objec-

tieve en subjectieve schuld) en *peccatum materiale* (louter objectief schuldige daad), ten slotte tussen de censuur, die haar uitwerking heeft *in foro interno et externo* en *in foro externo tantum*, en zelfs wellicht tussen *verlies van zichtbaar lidmaatschap* en *verlies van genadestand*. — Interessant en van een geheel andere toon is de verhandeling, geschreven in 1947: „Die Verwirklichung des Christlichen in katholischer und protestantischer Sicht". Ook hier echter overdrijft de auteur met te beweren dat in het katholicisme, in tegenstelling met het protestantisme, de scheppingsleer en niet de verlossingsleer in het „middelpunt" zou staan (p. 405). Juister zou zijn te zeggen dat het katholicisme houdt aan een „door Gods genade verbovennatuurlijkte en door Christus' kruisdood verloste scheppingsorde".

J. Van Torre

KERKGESCHIEDENIS

Kirche im Osten, Studien zur Osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausg. von Robert STUPPERICH, I, 1958, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1958, 14.5 x 22.5, 189 blz., geb. DM 9.80.

Aan de universiteit te Münster werd door de evangelische fakulteit voor theologie een nieuw Instituut opgericht onder de leiding van Prof. D. Dr. R. Stupperich. Dit Instituut zal zich niet zozeer bezig houden met de geschiedenis van de oosterse vroomheid als de beide reeds bestaande Instituten in Halle en Berlijn. Het hoofdobject is de studie van de geschiedenis, de leer en het leven van de russisch-orthodoxe Kerk, in Rusland en in alle overige landen van Oost-Europa. Verder binnen dezelfde grenzen de studie van andere religieuze tradities bij de west- en zuidslavische volkeren, en ten slotte de studie van de geschiedenis van het Protestantisme in deze zelfde landen. Nu heeft de EKD samen met de ev.-theol. fakulteit van Münster ook een *Jaarboek* uitgegeven, dat voortaan jaarlijks zal verschijnen, en de verschillende werken van het Instituut zal kunnen opnemen, en verder ook inlichtingen geven over bibliografie en de laatste religieuze gebeurtenissen in Oost-Europa. Zo zal het volgend Jaarboek een verslag bevatten van het vijfhonderdjarig jubileum van de Boheemse Broedergemeenschap, en van de feesten bij het driehonderdjarig jubileum van Jan Amos Comenius, beide in Praag.

Dit Jaarboek bevat dus als bibliografie: de werken in het duits, die handelen over de russische Kerkgeschiedenis, en de theologische literatuur van de slovaakse lutheranen sinds 1945. Verder een kroniek over de toestand van de evangelische Kerken in Oost-Europa op het ogenblik. De overige stukken zijn alle artikels over bepaalde onderwerpen, als een algemene en bondige geschiedenis van de uitbreiding van het Protestantisme naar het oosten, speciale aspecten van de Reformatie in Polen, en voor de periode tussen 1918 en 1939 de geschiedenis van de evangelische Kerken in het gebied van Memel en in Polen. In dit laatste wordt ook gewezen op een begin van oekumenische contactname met de Wereldbond der Kerken. Over de russische Orthodoxie hebben wij allereerst een interessante en tamelijk gedetailleerde geschiedenis over de vertaling van de Bijbel in Rusland. Na verscheidene pogingen die mislukten wegens al te judaïserende, protestantse, katholieke of spiritualistische invloeden heeft Patriarch Philaret in 1873 na vele moeilijkheden de eerste officiële kerkelijk-orthodoxe vertaling laten uitgeven. Pastor Fr. HEYER geeft ons een korte geschiedenis van de Orthodoxe Kerk in Finland. Het betreft vooral de geschiedenis van de provincie Karelië, vroeger onder de jurisdictie van de metropoliet van Novgorod, en later, na de zweedse overheersing opgenomen in de kerkprovincie van St. Petersburg. Ten slotte nog een uitgebreide sociologische monografie over de religieuze situatie van de „Heimatvertriebenen", meest uit Oost- en West-Pruisen.

P. Fransen

Franziskus Maria STRATMANN O.P., *Die Heiligen in der Versuchung der Macht*, Frankfurt, Verlag Josef Knecht, 1958, 12.5 x 21, 503 blz., geb. DM 17.80.

Vroeger publiceerde de bekende dominicaan Stratmann in de reeks *Die Heiligen und der Staat* reeds vier delen die de periode van Christus tot paus Nicolaas I (858-867) bestreken. Dit vijfde en laatste deel over het hele tijdperk van de 9e tot de 20e eeuw heeft een eigen titel gekregen *Die Heiligen in der Versuchung der Macht*, zowel omdat het een gesloten geheel vormt, als nog om precieser de inhoud te omschrijven. Naast de vele verdienstelijke principiële studiën over de verhouding van Kerk en Staat, gaat de auteur in dit werk na hoe de heiligen, die bevoorrechte zielen, concreet de politieke problemen waar zij voor stonden, oplosten. De keuze van deze figuren vinden wij bijzonder gelukkig. Niet alleen de pausen Gregorius VII, Pius V en Pius X, en de vorsten keizer Hendrik II en koning Lodewijk IX, maar ook heiligen als Anselm van Canterbury en Thomas Beckett, Bernard van Clairvaux en Catharina van Siena, Jeanne d'Arc

en Thomas Morus zien wij worstelen met de hun gestelde politieke uitdaging. Met een prijzenswaardige openhartigheid wijst de auteur ook op de fouten en vergissingen van deze heiligen, maar wél speuren wij in het geheel van hun handelwijze een bijzondere leiding van de H. Geest en hun opvallende dapperheid. Het ware natuurlijk interessant geweest, naast de persoonlijke stellingname van een Gregorius VII, ook die van zijn twee grote opvolgers Innocentius III en Bonifatius VIII te vernemen, terwijl de houding van een Leo XIII de algemene kerkgeschiedenis meer interesseert dan die van Pius X, zijn onmiddellijke opvolger. Maar de auteur wilde niet de leer of beter de persoonlijke stellingname van de op kerkelijk-politiek domein belangrijke pausen bestuderen, maar wel die van heiligverklaarde pausen. De vlot geschreven en stevig gefundeerde exposés van Stratmann die de heiligen midden in hun tijd plaatsen zijn ook daarom bijzonder leerrijk, dat ze ons die heiligen van een andere zijde belichten dan gewoonlijk in de hagiografie wordt gedaan.

M. Dierickx

PROTESTANTICA

Frits Buri, *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, I, Vernunft und Offenbarung*, Bern, Paul Haupt, 1956, 16 x 23, 443 blz., Zw.frs./DM 28.—.

Dat deze bespreking lang op zich liet wachten, is aan „force majeure" te wijten; het betekent in ieder geval niet, dat wij dit eerste deel van Buri's Dogmatiek onbelangrijk zouden achten. Integendeel, om meerdere redenen verdient dit werk de volle aandacht van de katholieke theoloog. *Vooreerst* wordt ons hier voor het eerst sinds dertig jaar wederom een, groots opgezette, „liberale" dogmatiek aangeboden, en wel een die met recht „nieuw" genoemd mag worden. Men speurt naast de invloed van de „klassieke vrijzinnigheid" ook en met name de invloeden van Kierkegaard, Bultmann, Tillich en van de existentie-filosofie; en voortdurend vergelijkt de schrijver zijn standpunt met het wel zeer verschillende van de theologie van Barth. *Vervolgens:* dit eerste deel is geheel gewijd aan het fundamentele thema „Vernunft und Offenbarung", dat Buri zeer juist als „Prolegomena" betitelt, niet alsof het zou voorafgaan aan, maar omdat het moet vooropgaan in de dogmatiek, inzoverre het alle overige dogmatische beschouwingen wezenlijk bepaalt. (Het 2e deel zal handelen over „Natuur en Genade": Anthropologie en Soteriologie; het 3e over „God en Wereld": Godsleer, Schepping en Voorzienigheid; het 4e over „Christus en de Geschiedenis": Christologie, Ecclesiologie en Eschatologie). *Ten derde:* het werk vertoont een overzichtelijke opbouw, een degelijke kennis van hedendaagse stromingen, synthetische denkkracht en scherpzinnigheid. Het is voor de katholieke theoloog alleszins de moeite waard zich met Buri's opvattingen te confronteren; het kan hem helpen zijn eigen inzichten in de verhouding van „rede en openbaring" te verhelderen en te verdiepen, en ze wellicht in meer eigentijdse kategorieën om te denken en in een voor andersdenkende vakgenoten meer verstaanbare vorm uit te drukken.

Voor Buri is de opgave van de dogmatiek: „Erkenntnisbemühung um die Wahrheit des christlichen Glaubens". Om echter te achterhalen wat hij precies hiermede bedoelt, moet men de zeer genuanceerde uitvoerige uitwerking van deze begripsbepaling door heel het boek heen vervolgen; dit heeft bovendien het voordeel dat men dan meteen een concrete toepassing ziet van deze definitie. Van wezenlijk belang lijkt ons het hoofdstuk: „Das Symbol als Gegenständlichkeit der Offenbarung für Wissen und Glauben" (285-312). Vanzelf moet Buri zo komen tot het uitdrukkelijk door hem beleden doctrinair relativisme en tot „dogmatische tolerantie". Een enkel citaat uit de paragraaf „Verkündigung und Dogmatik" moge dit demonstreren: „Die Aufgabe der Dogmatik angesichts dieser alt- und neuprotestantischen Verschlimmbesserungen der dogmatischen Normenlehre der katholischen Kirche kann nur darin bestehen, die im Vertrauen auf das Wirksamwerden des Wahrheitszeugnisses des Heiligen Geistes erfolgende bekenntnismässige Schriftverkündigung von falschen Normen derart frei zu machen, dass in ihr das Wort Gottes in Jesus Christus sich selber als diejenige Norm erweisen kann, welche sowohl alle anderen gegenständlichen Normen als auch ihre eigenen Vergegenständlichungen ständig aufhebt, um so in diesen Normen die Symbole der Wahrheit christlichen Glaubens aufleuchten zu lassen" (437). Wij menen dat de auteur de in Schrift en Overlevering zo duidelijk betuigde immanente redelijkheid van de christelijke geloofsakt — die altijd in onverbrekelijke eenheid „perception mystique de la réalité divine" én „assentiment à une proposition humaine" is (Chenu) — niet tot haar recht laat komen. En wij moeten derhalve zijn conceptie, naar wij hopen „als verstandene", afwijzen.

F. Malmberg

Werner SCHULTZ, *Schleiermacher und der Protestantismus, (Theologische Forschung, 14)*, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1957, 16 x 23.5, 128 blz., ing. DM 8.—.

Bij sommige lutheranen in Duitsland bemerkt men tegenwoordig een neiging om S. te rehabiliteren als theoloog. Dit wil Schultz onderzoeken, en hierom, buiten de klassieke werken van S., ook zijn preken en brieven er op naslaan. In een eerste deel erkent hij dat S. in een tijd, die weinig vertrouwd was met de eerste geschriften van de Reformatie, er toch in geslaagd is wezenlijke protestantse themata uit te werken. S. wil immers godsdienst en filosofie volledig scheiden. Elk objectief denken over God is onmogelijk. God is werkelijk de Deus absconditus. Zonder het bestaan van Christus te ontkennen „ante me et extra me", ken ik Hem toch slechts zoals Hij is „pro me", d.i. in zijn handelen met mij. En dan nog is elke theologie „wesentlich nur Symbol-Theologie". Ten slotte, in een laatste analyse van de fameuze definitie van S. over de godsdienst „als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl", toont hij aan dat deze opvatting bij S. naar bepaalde aspecten verschilt van de meer mythisch pantheïstische van R. Otto. Zo S. in zijn jeugd nog open stond voor een zekere „unio mystica" in de geloofsakt — wat men trouwens ook bij Luther vinden kan — dan zal hij dit later niet meer aanvaarden. Geloven is louter passiviteit in vrijheid en liefde in een unieke gebondenheid aan Christus, passiviteit, die in deze wereld toch nog altijd samengaat met „Selbstbehauptung". Daarom blijft de justificatus steeds justificandus. Nochtans is bij S. een sterke tegenstroom aanwezig, die deze oerechte protestantse motieven weer ondergraaft, en dit vanuit een platoons-idealistische instelling tegenover de filosofie. Zo hij enerzijds de filosofie duidelijk wil onderscheiden van de theologie, toch wil hij weer tussen beide een soort verdrag aanvaarden, dat in zijn laatste consequenties het geloof aan het redelijk denken onderwerpen zal. Dit doet hij reeds wanneer hij het „Abhängigkeitsgefühl" gaat zien als een apriori in de mens. Hetzelfde is geschied met R. Bultmann, maar dan op het existentieel vlak. Zijn platonisme zal hem verder er toe brengen om aan de tijd elke wezenlijke betekenis te ontnemen. Door de leer van het „Augenblick" en het „Moment", die slechts bijkomstig met de duur verbonden zijn, komt de mens rechtstreeks met het Absolute en het Eeuwige in beroering. Verder is er nog zijn immanentistische, want primair idealistische opvatting van de Deus creator, die trouwens in haar methodische grondgerichtheid niet verschilt van deze van Hegel, al zal S. toch weer meer nadruk leggen op de transcendentie, d.i. de onvatbaarheid van God. Ook speelt bij S. het geloof niet die rol, die in het protestantisme past. „Geloven" is meer het openbaar worden — in tweede instantie dus — van het religieuze feit, dat wezenlijk in het Gefühl gefundeerd blijft. Grotere nadruk zal hij leggen op de liefde, en hiermede een eigen, grieks geïnspireerde leer ontvouwen over de wijsheid, waarbij de echte paradoxie van Luther wordt opgeheven. Als slot geeft Schultz ons nog een lange vergelijkende studie van de „theologia cordis" bij Augustinus en S. Na een enthousiaste, enigszins luthers getinte uiteenzetting van de „theologia cordis" bij Augustinus, toont hij aan, hoe deze leer bij S., ondanks vele gelijkenispunten, in wezen een andere inhoud heeft, en dit omdat S. de binaire struktuur van de mens uit de griekse filosofie heeft overgenomen. Hij identificeert het „eeuwige" met het „inwendige", heft alzo de zuivere transcendentie van God op, ondermijnt het augustinische inzicht in het unieke van de persoon (cor = animus), en vervlakt de opvatting van de zonde. Zoals Dilthey het reeds zei, S. blijft in heel zijn leer de „Kant van de theologie", in de grond meer filosoof dan theoloog, al hebben religieuze en evangelische motieven in de uitbouw van zijn leer sterk ingewerkt.

P. Fransen

Dr. G. E. MEULEMAN, *Maurice Blondel en de apologetiek*, Rede gehouden bij de aanvaarding van het ambt van gewoon Hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op vrijdag 19 juni 1959, Kampen, J. H. Kok, 1959, 17 x 24.5, 34 blz., ing. *f* 1,25.

Prof. Dr. G. E. Meuleman was zelf enkele jaren professor aan de theologische faculteit te Aix en Provence, waar Blondel zijn professorale loopbaan was begonnen. In deze academische rede geeft hij eerst een kort overzicht van de hoofdthema's uit *L'Action* en *La Lettre sur l'Apologétique*, waarop hij dan de voornaamste posities van Blondel samenvat, en aantoont hoe zijn leerlingen hem hebben trachten aan te vullen of eventueel te verbeteren. Tenslotte geeft hij de gereformeerde opvatting tegenover het probleem van de Apologetica. Interessant is wel, hoe hij ook aanvaardt dat men door een apologetisch betoog ongelovigen kan helpen om zich althans vrij te maken van bepaalde inzichten die hen belemmeren om zich te interesseren voor geloofszaken.

P. Fransen

H. HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Dargestellt und aus den Quellen belegt, Neu durchgesehen und herausgegeben von E. BIZER, Neukirchen, Kreis

Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958, 16 x 20.5, XCVI + 584 blz., geb. DM 30.—, ing. DM 26.70.

Het Rationalisme deed het Calvinisme voor een tijd van het theologisch toneel verdwijnen. In de tweede helft van de XIXde eeuw kwam dit weer ten leven in Zwitserland, in Nederland met het „Réveil" en het Neo-Calvinisme van A. Kuyper. In de duitse gebieden hebben Al. SCHWEIZER, met zijn: *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*, 1844, en H. Heppe de „deutsch-reformierte" Theologie weer ontdekt en bekend gemaakt. Heppe doceerde in Marburg van 1849 tot 1879, waar hij vanaf 1852 de strijd opnam tegen zijn lutherse kollega A. Vilmar. Meer bekend met historische studies, en sympathiserend met Schleiermacher, heeft hij evenwel in 1861 ook nog een systematisch werk uitgegeven, dat weldra tot de klassieke dogmatieken zou behoren van het herboren evangelisch-gereformeerd geloofsbesef. In 1935 verscheen een volgende uitgave met een kort en interessant *Voorwoord* van K. Barth. E. Bizer had alleen de drukfouten en de vergissingen bij het citeren verbeterd, en de punctuatie aangepast. Deze uitgave is, althans wat blz. 1-570 betreft, onveranderd gebleven, op enkele correcties na. E. Bizer heeft nu evenwel een lange historische inleiding geschreven, die, voor een deel tweedehands zoals hij zelf bekent, nochtans erg nuttig zal blijken. H. Heppe werkt immers naar een oude, reeds van Melanchton overgeërfde methode, waar hij zijn stof indeelt volgens bepaalde *Loci*. Elke *Locus* wordt kort dogmatisch uitgelegd, en dan uitvoerig gekommentarieerd met teksten uit de oudere calvinistische orthodoxie. Nu werden deze teksten door Heppe bijeengebracht zonder het minste inzicht in hun historisch verband en verscheidenheid. Bizer wil deze leemte aanvullen door al de auteurs, door Heppe geciteerd, kort te bestuderen. Hij geeft een zeer korte biografie, plaatst ze terug in hun historische contekst, vooral bij de eigen school waar ze toe behoren, wijst op de ondergane of uitgeoefende invloeden, geeft enkele realia over de uitgaven die Heppe zelf heeft gebruikt, en herinnert eventueel aan de bijzonderste stellingen, waardoor deze auteurs bij hun tijdgenoten opvielen. Zo krijgen wij eigenlijk een korte geschiedenis van de calvinistische theologie vóór het Rationalisme.

Uitgaande van de thesis van O. Ritschl, wijst hij allereerst op de personen, die vóór of ten tijde van Calvijn in meerdere of mindere mate hebben bijgedragen tot het ontstaan van de gereformeerde theologie: H. Bullinger, W. Musculus, A. Hyperius, P. M. Vermiglius en H. Zanchi. Pas de volgelingen van Calvijn in de school van Genève hebben de Predestinatieleer op het voorplan gebracht, vooral Th. Beza. Tegenover de zwitsers staat de school van Heidelberg, meer onder de invloed van Melanchton. Tussen 1575 (Leiden) en 1630 komt de nederlandse gereformeerde theologie op, terwijl in Duitsland vooral de scholen van Herborn met J. H. Alsted, en van Bremen met L. Crocius de hervormde orthodoxie uitwerken naar de logica van Aristoteles, en volgens de methodiek van de Scholastiek. In de nederlandse Provinciën zal vooral G. Voetius deze aristotelisch geïnspireerde theologie tot haar volste ontwikkeling brengen, terwijl hij zich nog blijft kanten tegen het om zich heen slaande Cartesianisme. Met de engelsman Amesius wordt het hervormd Piëtisme ingeluid, en met Cocceius de eerste proeve tot systematisatie van de Verbondstheologie, die ook het werk van Heppe kenmerkt. Na deze bloei van de hervormde theologie komt deze stilaan tot verval over het Piëtisme heen (F. A. Lampe) in het Rationalisme. — Deze historische inleiding van E. Bizer is ook apart verschenen ten gebruike van diegenen, die reeds een exemplaar van Heppe zouden bezitten.

P. Fransen

Armin MÜLLER, *Bios und Christentum. Wege zu einer „natürlichen" Offenbarung*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1958, 13 x 20, 280 blz., DM 14.80.

A. M. is een evangelische dokter, met een uitgebreide wetenschappelijke, filosofische en theologische belezenheid, die vertrouwd met de kringen van de Una Sancta, zich een veelzijdige, zij het soms erg originele en verrassende (b.v. met betrekking tot de mariale devotie in de roomse Kerk, en het wonder) idee gevormd heeft van het wezen, van de respectievelijke licht- en schaduwkanten van het Katholicisme en de Reformatie. Zijn grondintuïtie is uiterst interessant. Zij sluit trouwens aan, zoals S. zelf toegeeft, bij een eeuwenoude R.K. traditie, die ook in de Reformatie, althans in het begin, burgerrecht had verworven. Het hoogste geestelijke denken, speciaal op het vlak van het religieuze, is de moderne mens haast onmogelijk gemaakt, omdat het beroofd werd van zijn onvermijdelijke uitdrukking in het zicht- en tastbare. Intens geestelijk leven zal noodzakelijkerwijze aan bloedarmoede lijden, wanneer het zich niet meer voeden kan aan het mythologische denken. De mechanistische wereldopvatting draagt hieraan de schuld door de wereld te ontheiligen. De voornaamste promotor van deze denkrichting in de theologie is dan ook R. Bultmann, die juist in deze „gesloten" opvatting van de natuur, en dus van de moderne mentaliteit een van de voornaamste motieven heeft gevonden voor zijn demythologisatie. Hierbij aan-

sluitend, maar dan om zuiver theologische redenen, komt ook de dialektische theologie, zoals K. Barth ze vooral in het begin van zijn ommekeer heeft verdedigd, omdat zij elk bestaansrecht negeert aan een algemene revelatie van God in de Schepping. A. M. wil nu juist aantonen, dat de wetenschappen zelf, vooral in Duitse en Franse kringen, reeds een hele tijd een andere weg zijn ingeslagen, en dat men aldaar heel wat meer aandacht is gaan geven aan de zin, de waarde en de „bezieling" van de natuurfenomenen. Hij wil hierin de afglans terugvinden van de Schepper, vanuit een divinatorische intuïtie de Deiformitas van de Schepping herkennen, hare adaequatio Dei deficiens. Hierbij is een louter technische (homo faber), of een louter esthetische levensinstelling onvoldoende. In een eigen hoofdstuk legt hij nog speciaal de nadruk op de „sociale" verbondenheid van de natuurfenomenen. Dit alles wordt echter uitgewerkt met een overvloed van citaten, voorbeelden en beschouwingen, die het werk zelf weinig doorzichtig maken, althans naar onze smaak.

P. Fransen

Otto Samuel, *Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe, Eine meontologische Untersuchung der holistischen Offenbarung, (Theologische Forschung,* 16), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1958, 16.5 x 23.5, 361 blz., ing. DM 18.—.

Het is een verblijdende ervaring eens een lutherse theoloog te lezen, die theologisch-kritisch denken wil; meer nog, die gelooft aan het onafwendbare van een filosofisch denken, ook over onderwerpen die God ons heeft geopenbaard. Terecht zegt hij van de vele theologen, die elke vorm van filosofie afwijzen, dat zij noodgedwongen vervallen in een filosofisch, zij het „unkritisches Ekklektizismus". Het eerste deel van dit werk legt dan de filosofische en theologische fundamenten van zijn werkmethode. Hier werkt S. een soort kencritica uit, of beter gezegd, een begripsanalyse, die sterk beïnvloed door Kant en de moderne logistiek, zich tevens bewust meet met de posities van K. Barth. Het louter formele van zijn analyse — wat wel het zwakste punt uitmaakt van zijn systeem — wordt slechts gedeeltelijk gecorrigeerd door een meer impliciet aanvaarde dialektiek, in zover zijn realisme uitgaat van een vast geloof in de fundamentele eenheid en totaliteit (= holistisch) van het object. Zijn methode noemt hij de „meontologische", (samengesteld met de griekse negatie „mè"), die in zekere mate gelijkenis vertoont met de apofatische theologie van de Griekse Vaders, en de via negationis et eminentiae van de Scholastiek. Wat hem verder karakteriseert is een zekere „anti-dogmatiek", in zover hij, in navolging van zovelen van zijn geloofsgenoten in deze tijd, overtuigd is, dat elk theologisch of dogmatisch begrip binnen een gegeven konfessie, neven al het goede, toch weer een beperking bevat, waardoor het de werkelijke en volle inhoud van de Openbaring verengt en verkort. Daarom moet een religieus begrip noodzakelijkerwijze samen gedacht worden met de analoge niet-religieuze begrippen (zie de titel van het boek!), zoals b.v. het religieuze begrip „goed" moet vergeleken worden met hetzelfde, dat toch weer in zijn orde gans anders is, uit de ethiek, de esthetiek, enz. Tevens — en dit is meer tegen Barth — wil hij het transcendente, dat achter de negatie schuil gaat als volheid, niet verharden tot loutere distantie. Zij is werkelijk primair, en daarom ook in alles immanent. Daardoor versterkt hij nogmaals de totaliteitsgedachte, die op volheid en rijkdom berust, het „pleromatische" van de Openbaring. Maar dit transcendente is dus op zichzelf niet kenbaar, maar slechts in de spanning van het meontische en meontologische, in zover de veelheid in de affirmatie, en het absolute in de negatie noodzakelijkerwijze aanstoten op de alles vervullende realiteit van de Openbaring zelf, de „holistische Offenbarung". Wij hebben getracht enkele typerende trekken uit zijn systeem af te zonderen, die de lezer kunnen interesseren. Maar er is veel meer, en jammer genoeg is dit alles niet even helder. Niet alleen is de stijl tamelijk dynamisch-voortvarend, zoals het een burger van de Nieuwe Wereld past (S. is Pastor emer. te New York), maar S. heeft een voorliefde voor gecompliceerde distincties en strukturen, die het de lezer niet gemakkelijk maken. — Deze fundamentele methodiek past hij dan toe op de voornaamste punten uit de dogmatiek. Zijn behandeling van de Triniteit is uiterst interessant, vooral in een land, waar de Triniteitsleer, ook bij de meest toonaangevende protestantse denkers, praktisch werd opgegeven. Hij verbetert daarenboven op verdienstelijke wijze de theologie van Barth, door de begrippen „persoon" en „persoonlijkheid" juister te hanteren, en terecht de voorgestelde correctie van Barth: nl. drie „Seinsweisen" als modalistisch af te wijzen. Zijne impliciete dialektiek geeft tevens aan de analyse van de Personen een rijkere inhoud dan de verstarde relatie-leer van sommige scholastieke handboeken.

Op deze wijze onderzoekt hij de maagdelijke geboorte en de Incarnatie, Pinksteren, het Kerkbegrip, de Predestinatie, de Schepping, de rechtvaardigheidsleer, Doop en Avondmaal, de Sakramentaliteit om enkel de voornaamste onderwerpen te vernoemen, om daarna te be-

sluiten met een uitvoerige kritiek op de demythologisatieleer van R. Bultmann. In vele analyses trof hij ons meer door zijn rijk en genuanceerd inzicht in het christelijke dogma, tamelijk vrij van een star konfessionalisme, al begrijpt hij, zoals zijn meeste geloofsgenoten in de States geen woord van de R.K. theologie. Die kent hij praktisch enkel uit controversistische geschriften! Wat zijn eigen interpretatiemethode betreft, al heeft zij het voordeel dat zij dikwijls de spanningen tussen het klassieke Calvinisme en Lutheranisme opheft, zij is ons voorlopig te vreemd dan dat wij deze gemakkelijk in al hare contoeren zouden kunnen natekenen. — De laatste 100 blz. wijdt hij aan een zuiver filosofische kritiek van de „Kritiken" van I. Kant, die hij ten zeerste bewondert, en daarom juist wil vervolledigen en tot hun laatste „realistische" consequenties doordenken aan de hand van zijn meontologische methode. Op dit punt verklaren wij ons niet meer bevoegd om over zijn hernieuwingspoging een oordeel te vellen. Wij beperken ons tot de summiere voorstelling van de inhoud. Het grootste deel wordt besteed aan een overzicht van de voornaamste strukturen in het systeem van Kant. In de loop van dit overzicht zal hij reeds herhaaldelijk aantonen, hoe hij Kant zou willen aanvullen, en als het ware expliciteren wat bij hem in kiem reeds aanwezig was. Op het einde wijst hij nogmaals op het voornaamste punt, waardoor hij de Kantiaanse synthese hoger uitbouwt in een hoger inzicht in het „Ding an Sich". — Wij hebben dus in dit werk te doen met iemand die zowel theologen als filosofen aanspreekt. Hij erkent het noodzakelijke onderscheid tussen deze beide wetenschappen. Maar de titel van zijn werk wijst er op, dat hij nog dieper overtuigd is van hun wederzijdse afhankelijkheid. En dat is wel iets heel nieuws voor een Lutheraan van deze eeuw.

P. Fransen

H. Asmussen-W. Stählin, *Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche*, Stuttgart, Evangelisches Verlagwerk, 1957, 12.5 x 21.5, 392 blz., brosch. DM 18.—, Leinen DM 19.80.

Enige lutheraanse theologen behandelen in dit boek brandende kwesties, die het gesprek tussen Reformatie en Rome bepalen. Kinder schrijft over *Schrift und Tradition* (9-79), Ritter over *Kirche des Wortes und Kirche des Sakraments* (81-131), Meinhold over *Grundfragen kirchlicher Geschichtsdeutung* (133-160), Dombois over *Zur Revision des Kirchengeschichtsbildes* (161-171) en *Der Kampf um das Kirchenrecht* (285-307), Stählin over *Katholizität, Protestantismus und Katholizismus* (179-204), Wendland over *Gleichheit und Ungleichheit im Leibe Christi und im christlichen Leben* (205-236), Asmussen over *Das kirchliche Amt in unserer Generation* (237-283) en *Fünf Fragen an die katholische Kirche* (375-390), en tenslotte Planck over *Unsere Verbindung mit der oberen Welt* (309-374). Een menigte problemen, zoals men ziet. Als algemene karakteristiek kan worden vermeld de eerlijke poging zich in elkanders standpunt in te leven. Boeken als het onderhavige zijn een goed teken: het contact tussen Reformatie en Rome groeit, zij het ook vaak moeilijk en met nog veel misverstaan. Het is in het kader van een bespreking onmogelijk, op alle punten uitvoerig in te gaan. Wij wilden enkele opmerkingen maken aangaande het eerste opstel over de Traditie. Het is een misverstand, aldus Kinder, te menen dat Luther tegen traditie tout court vocht; ook was hij geen voorvechter van een formeel biblicisme (11 ss.): de Schrift is voor hem alleen norm vanuit haar inhoud, inzoverre ze nl. het Evangelium bevat dat de overwinning van de wet is. Bij Luther heeft het Vader-bewijs grote betekenis (14). Of Augustinus eerst door Luther „im lebendigen Sinne zum 'Kirchenvater' geworden ist" (ib.), wagen we te betwijfelen. De Reformatie van Luther ziet het Evangelium als de beslissende norm, zowel voor het lezen der Schrift als het beoordelen van de Traditie. Dit Evangelium valt dus ook niet samen met de louter formeel-beschouwde Schrift. Daarom is het ook niet volgens het Evangelium, een „programmatisches grundsätzliches Misstrauen" (16) tegen Traditie in het algemeen te hebben, want „Indem das Christusevangelium in der Kirche existentiell und geschichtlich aufgenommen, bekannt und weiterverkündigt wird, vollzieht sich von selbst Tradition" (18). Factoren die aan reformatorische zijde tot verstarring van de levende traditie leidden, waren zowel het „ad fontes!" van het humanisme, als de voorrang, gegeven aan de kennisvraag boven de heilsvraag, een spiritualisme en tenslotte een anti-katholicisme (19 ss.). „Die lutherische Orthodoxie hat es nicht vermocht, ein den Motiven der lutherischen Reformation gemässes evangelisches Schriftverständnis auszubilden" (24, n. 10). Maar, vragen we ons af, kon ze dat wel? Waar zoekt men het criterium, van waaruit men kan bepalen, welke delen der Schrift het ware Evangelium bevatten? Hoe bepaalt men dit Evangelium? Staat bij Luther toch niet aan de oorsprong van zijn theologie een bepaalde opvatting over wet en genade? Verderop zegt Schr.: „Die Christusgeschichte als rettendes und heilschaffendes Handeln Gottes ist wesentlich 'Evangelium', Heilszuruf Gottes an den Menschen" (33). Daarom

kan het Evangelium als „Appell" alleen in geloof worden ontvangen, in „existentieller Betroffenheit" (ib.). Dit is volkomen juist, maar ook hier keert de vraag weer terug: is die „existentielle Betroffenheit" ook de garantie voor de blijvende echtheid dier traditie? Is mijn persoonlijk geloof identiek met het geloof der Kerk? Als het Evangelium het geloof alleen kan opwekken „durch die Bahn der Tradition" (35), hetgeen we volkomen onderschrijven, als de Traditie zelf tot de „Christusgeschichte" behoort (32), als het geloofsantwoord van de Kerk „für den Einzelnen ein unentbehrlicher integrierender Faktor zum rechten Hören des Wortes Gottes und zum rechten Verständnis der Heiligen Schrift ist" (52), volgt daar dan niet uit dat Christus, als Heer van de Kerk, dit antwoord van de Kerk ook in handen houdt en er voor zorgt dat de Kerk in haar levende overlevering niet kan dwalen? Dan kan men toch moeilijk meer vasthouden aan de bewering: „Dabei haben die Traditionen der Kirche *immer* die Neigung, sich von ihrer funktionalen Bezogenheit auf das Evangelium zu emanzipieren und zu verabsolutieren, beziehungsweise in den Dienst andersartiger Tendenzen zu treten" (16; cursivering van ons). Als Christus zijn Kerk belooft, dat de poorten der hel haar niet zullen overweldigen, dan is dat voor Schr. „keine objektive Gewähr dafür, dass *alles*, was sich im Laufe der Zeiten im Raume der Kirche herausgebildet hat, deswegen schon dem Evangelium gemäss ist" (54; cursivering van ons), maar dit lijkt ons weer in strijd met wat onmiddellijk daaraan voorafgaat: *„Kein* Stück kirchlicher Tradition ist per se gegen diese dämonische Gefahr (Perversion, Heterogonie) immun und gefeit" (curs. van ons). Zeker, niemand zal beweren dat alles wat zich als traditie aandient, ook zonder meer conform het Evangelium is, maar Schr. doet volgens ons eigenlijk tekort (hij zal dit niet bedoelen!) aan de kracht van Christus' Verlossing: als Christus' Kerk en haar Traditie in de kern niet zijn gevrijwaard tegen de poorten der hel, wie garandeert ons dan dat er niet een tijd komt, dat alles zal worden geperverteerd? Het N. Testament zegt op meerdere plaatsen dat de heilsgeschiedenis niet meer „rückgängig" kan worden gemaakt, dat de Kerk niet meer tot synagoge kan worden. En als de Traditie werkelijk mede-constitutief is voor de tegen de poorten der hel beschermde Kerk, zal ook zij in haar kern zijn gevrijwaard tegen de dwaling.

J. Mulders

WIJSBEGEERTE

Maurice VANHOUTTE, *La méthode ontologique de Platon, (Bibliothèque philosophique de Louvain,* 18), Louvain-Paris, Ed. Nauwelaerts, 1956, 16.5 x 23.5, 193 blz., broché 160 B.frs.

Dit werk was reeds voltooid in 1948 en werd sindsdien slechts hier en daar gewijzigd. Bedoeling is een ontwikkeling te schetsen in de methode van Platoon. Na uiteenzetting der opvattingen van Festugière en Loriaux omtrent de eenheid der methode en een korte weerlegging daarvan, gaat de S. over tot het exposé van de eigen stelling: een dualiteit in Platoons methode. Hij gaat hierbij uit van de hypothese, dat er een dualiteit is en wel op deze wijze. Platoon heeft naar zijn mening een ontwikkeling meegemaakt van het schouwen der ideeën naar een wetenschappelijk aantonen ervan en S. tracht dan deze hypothese tot these te maken door te laten zien, hoe zij in feite in de verschillende dialogen geverifieerd wordt. Na de Parmenides is er geen schouwen der Ideeën meer en datgene wat nog steeds idee heet, is eigenlijk veeleer een begrip, door redenering uit de gegevens der zichtbare wereld verkregen. Ook al spreekt Platoon nog van ideeën hier, de subsistentie heeft afgedaan. Intussen blijft de participatie wel bestaan volgens de S., zoals ook de intuïtie in de laatste fase nog aanwezig blijft. Hiermee wordt echter eigenlijk de radicale dualiteit ontkend, die S. juist trachtte waar te maken. Hoe men verder ook over hypothese en bewijsvoering denken mag, dit degelijke werk geeft aan Platoonkenners weer reden tot nieuwe bezinning op het probleem van continuïteit of discontinuïteit in Platoons leer en methode.

J. H. Nota

ARISTOTELES, *Politik,* (Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul GOHLKE), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1959, 12 x 20, 376 blz., ing. DM 12.40.

In de serie *„Die Lehrschriften"* biedt Gohlke ons een kritisch en taalkundig uitstekend verzorgde en verantwoorde Duitse vertaling van de *Politica* van Aristoteles. In zijn inleiding geeft de vertaler ons een interessant en uit de tekst verantwoord overzicht van de ontwikkelingsgeschiedenis zowel van de 8 boeken der *Politica* als ook van de politieke leer van Aristoteles. Achter de vertaalde tekst is een verzameling van 131 uitvoerige noten toegevoegd ter verantwoording van de gekozen tekstlezing en de ingevoerde tekstcorrecties en -reconstructies.

A. van Leeuwen

Pierre Bayle, Le philosophe de Rotterdam, Etudes et documents publiés sous la direction de Paul DIBON, avec la collaboration de R. H. POPKIN, H. C. HAZEWINKEL, A. ROBINET, L. KOLAKOWSKY, P. J. S. WHITMODE, E. R. LABROUSSE, R. SHACKLETON, C. L. THIJSSEN-SCHOUTE et E. HAASE, *(Publications de l'Institut français d'Amsterdam, Maison Descartes),* Elsevier Publishing Company, Amsterdam, London, New York, Princeton, Librairie Vrin, Paris, 1959, 15 x 23, 255 blz., 47/6, f 25.—.

De filosoof van Rotterdam kan ook Erasmus heten, die er geboren werd, maar hij verbleef er niet. De uitgeweken fransman echter, Pierre Bayle werkte er vele jaren en stierf daar 28 dec. 1706. Als zoon van een predikant werd hij in 1647 in Calat in de franse Pyreneeën geboren. Hij wordt katholiek maar daarna weer calvinist. Na in Genève gestudeerd te hebben, hoopt hij in Sedan een rustig bestaan te vinden om er zijn wetenschap te onderwijzen. Om zijn godsdienst moet hij er mede ophouden, en hij maakt de keuze voortaan het leven van een ontwortelde balling te gaan leiden. Ook in Rotterdam wordt hij weldra bestookt door eveneens uitgeweken geloofsgenoten, die zijn orthodoxie verdacht maken. Tijdens zijn leven verkrijgt Bayle niet zoveel aandacht, dat hij een markante plaats in zijn eeuw innam. Maar in de 18e eeuw zijn sommigen hem gaan zien als degene die de tijd van scepticisme en anti-godsdienstige kritiek inleidde. In dit boek wordt vooral door de leider van het schrijversteam, Paul Dibon, deze rol van Bayle tot de juiste verhoudingen teruggebracht. Dat Bayle's *Dictionnaire historique et critique* met het befaamde artikel over de oude scepticus Pyrrho, als arsenaal diende voor de „filosofen" van de 18e eeuw wordt als fabel aangeduid. De trekken van scepticisme, die zijn Pyrrhonisme aanwijzen, leidden hem tot fideïsme, dat hij met het protestantisme van de Hervormde Kerk verbinden wil. Bayle twijfelt nog niet genoeg en weet nog te veel om zich geheel aan het scepticisme van Pyrrho over te geven; hij geeft zelfs nog een argument om irrationeel te zijn, een bewijs voor een fideïsme! — In dit boek wordt gedetailleerd onderzocht, welke weerklank Bayle's opvattingen zowel in onze lage landen als in Frankrijk en Engeland ondervonden. Hier bij ons ondervindt de strijd voor en tegen Bayle, die de franse émigrés verdeelde, maar weinig belangstelling. Dit werk, door een groep van uiterst competente auteurs samengesteld, geeft mede door de verzamelde documenten een belangrijke opheldering over deze merkwaardige wijsgeer, die gedurende een kwart eeuw in Rotterdam werkte en daar stierf. H. Robbers

SCHELLING, *Werke,* Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred SCHROETER, Unveränderter Neudruck des 1927 erschienenen Münchener Jubiläumsdruckes, III. Hauptband, *Schriften zur Identitätsphilosophie, 1801-1806,* und, IV. Hauptband, *Schriften zur Philosophie der Freiheit, 1804-1815,* München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958, 14.5 x 22.5, XX + 720 en X + 746 blz., geb. DM 44.— per deel.

SCHELLING, *Werke,* --, V. Hauptband, *Schriften zur geschichtlichen Philosophie, 1821-1854,* und VI. Hauptband, *Schriften zur Religionsphilosophie, 1841-1854,* München, C. H. Beck, 1959, 14.5 x 22.5, XIII + 772 en X + 759 blz., geb. DM 48.— per deel.

In de vorige aflevering van dit tijdschrift *(Bijdragen* 20, 1959, 333) hebben wij zeer in het algemeen onze waardering uitgesproken voor het initiatief om Schröters alombekende Jubiläumsdruck van Schellings werken opnieuw uit te geven. Toen waren ons slechts de eerste twee delen toegekomen. Op bijzonderheden wilden we liever ingaan bij het verschijnen van de volgende delen. Eerder dan we hadden durven te verhopen zijn deze overige vier Hauptbände, reeds sinds juni van dit jaar, in tweede oplage beschikbaar. Graag maken we van deze gelegenheid gebruik om inderdaad de zeer eigen geaardheid van deze uitgave wat nader toe te lichten.

We hebben er aan herinnerd dat Manfred Schröter de tekst van de Originalausgabe foto-copieerde, maar de chronologische orde van de geschriften strenger respecteerde. Het bijzonderste is echter dat hij Schellings werken, zoals de titels het duidelijk aangeven, over zes grote perioden verdeelde. Hierdoor nu springt het interpretatorisch karakter van deze uitgave onmiddellijk in het oog. Men kan zich afvragen of daardoor het strikt objectieve karakter, dat een wetenschappelijke uitgave moet bezitten, niet in het gedrang wordt gebracht. Er kan in ieder geval over gediscussieerd worden of het überhaupt opgaat van zes verschillende perioden in Schellings filosofie te gewagen. Moet een uitgever hierin positie kiezen? Maar heeft Schröter het eigenlijk wel over perioden? Zoals men zien kan, grijpen vooral de laatste delen met hun data over elkander heen. Schröter ontleende zijn verschillende benamingen aan het filosofisch *object,* dat Schelling in een bepaalde periode behandeld heeft. Jammer genoeg kunnen echter ook hierover twijfels rijzen. De benamingen, waarmee Schröter zijn verschillende delen karakteriseert, zijn ons inziens niet altijd even gelukkig gekozen. Zo zien wij b.v. niet goed in waarom de geschriften, die in de vijfde Hauptband gebundeld worden, allen „Schriften zur geschichtlichen Philosophie" kunnen

genoemd worden, maar vooral waarom andere, vorige werken daartoe niet zouden gerekend worden. Men moet noodzakelijk tot enigszins artificiële indelingen komen, zo men op zoek gaat naar een bepaald object, dat Schelling in deze of gene periode, ook zelfs maar bij voorkeur, zou behandeld hebben. Objectief geldig lijken tenslotte alleen de titels, welke Schelling zelf aan zijn afzonderlijke geschriften heeft gegeven.

Belangrijker is echter dat Schröter bij de bundeling van Schellings geschriften selectief te werk is gegaan. Hij maakte een onderscheid tussen de volgens hem systematisch meer of minder belangrijke werken, om ze diensvolgens onder te brengen ofwel in een Hauptband, ofwel in een daaraan beantwoordende Ergänzungsband. Deze keuze is, naar ons oordeel, in het algemeen zeer gelukkig uitgevallen. Zij verraadt ons inziens een zeer juiste waardering voor Schellings meest zuiver filosofische bijdragen. Maar naast het feit dat ook over het filosofisch meest belangrijke gediscussieerd kan worden, kunnen sommigen toch van mening zijn dat Schellings voornaamste prestaties op andere gebieden liggen. Werken, die door Schröter naar de Ergänzungsbände werden verwezen, zouden zij misschien liefst in een Hauptband vinden. Schröter rukte zelfs de verschillende delen van een zelfde werk uiteen, waardoor een rustige lezing van Schellings werken in hun geheel minstens enigszins bemoeilijkt wordt.

Nu moet er van de andere kant toch op gewezen worden dat Schröter, naast zijn eigen paginering, ook de ondertussen klassiek geworden paginering van de Originalausgabe behield. Niet alleen blijft hierdoor de uniformiteit bij het citeren mogelijk. Hieruit blijkt vooral dat Schröter de Originalausgabe eigenlijk niet heeft willen vervangen. Hij blijft er naar verwijzen. Door hem te foto-copiëren bracht hij de grondtekst precies opnieuw in ons bereik. Er is echter meer. Duidelijk heeft hij zijn werk in dienst willen stellen van een latere volledige wetenschappelijke Schelling-uitgave. Hij publiceerde in de Ergänzungsbände o.a. ook werken, die in de Originalausgabe niet voorhanden zijn. Vooral effent hij de weg door strenger de chronologische orde te volgen, waarin Schelling zelf zijn werken heeft geschreven. Ondertussen bleef het Schröter voornamelijk te doen om ons een bruikbare Handausgabe te bezorgen. Hoewel een foto-copie onvermijdelijk — figuurlijk, maar ook letterlijk — schaduwzijden werpt op een tekst, is het papier, het formaat, de hele presentatie van deze uitgave zo fraai, dat hij in dat opzet schitterend is geslaagd. Hiertoe dragen niet weinig bij: het geschilderde portret (Band I) en de enige fotografie van Schelling, die voorhanden is (Band VI). Mogen we, om te besluiten, de wens uitdrukken dat ook de enkele Ergänzungsbände, die niet meer te verkrijgen zijn, zo vlug mogelijk opnieuw worden uitgegeven.

L. Van Bladel

J. M. Hollenbach S.J., *Der Mensch der Zukunft, Anthropologische Besinnung in der Weltwende,* Frankfurt a/Main, Josef Knecht, 1959, 13 x 21, 452 blz., geb. DM 17.80.

De mens leeft wel eens als een vreemde in onze technische wereld. Hij heeft zozeer zijn aandacht gericht naar de uitwendige vormen dat alle innerlijkheid, en bijgevolg elk persoonsbewustzijn, tot een mechanisme wordt herleid. Ook de overgeleverde voorstelling van het transcendente is in de heimatloze mens te loor gegaan. De ontnuchterende en ontwortelende macht van de techniek maakt hem bovendien op gevoelige wijze tot eén vreemde in de natuur. Op tweevoudige wijze aldus vereenzaamd, zoekt de mens zijn toevlucht in de massa der hem omringende wezens; een massa, die hij in de meeste gevallen niet meer kan overstijgen en waarin zijn diepste persoonlijkheid wordt prijsgegeven. Slechts wie de moed heeft om waarheidsgetrouw en met een zekere afstandelijkheid het wereldgebeuren te beschouwen en de techniek op menswaardige wijze te beheersen, kan zijn persoonsverhouding tot God vatten en beleven. In zo iemand is het transcendente niet het vreemde maar de aanwezige bewuste eigenheid van zijn wezen zelf.

Naast een schat van eruditie vinden wij in dit in vele opzichten geslaagde werk ook de vrucht van een persoonlijk denken, dat een inzicht wil bekomen in de zin van de techniek voor onze tijd. Op een schrandere manier laat de auteur ons in dit zeer actueel probleem van mens-en-techniek binnentreden. Slechts vanuit de ruime kennis van theologie en filosofie, geesteswetenschappen en exacte wetenschappen kan een enigszins bevredigende synthese opgebouwd worden. De schijnbaar onverzoenbaren als geest en stof, eeuwigheid en tijdelijkheid, transcendentie en immanentie, zijn in de menselijke persoon tot complementair in elkaar grijpende realiteiten geworden. Na talloze mislukkingen maar toch waardevolle pogingen is de wereld van de geleerden na verloop van eeuwen de persoon gaan ontdekken. De anthropologische bezinning van de laatste decennia bracht de mens dichter bij de techniek maar dan bij een techniek die de mens dienstbaar moet zijn. — Tot slot volgen een zestal *Exkurse,* waarin de bekomen inzichten met de gereveleerde leer van het Evangelie geconfronteerd worden. Op haar beurt kan en zal deze leer van Christus in de toekomst onze houding tegenover de techniek inspireren en helpen bepalen.

J. De Cock

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Ernest WHITE, *Saint Paul, The Man and his Mind, A Psychological Assessment,* London, Marshall, Morgan & Scott, 1958, 12.5 x 19, 158 blz., geb. 10/6.

Een psychiater met uitgebreide praktijk, bekend om zijn werk *The Way of Release*, heeft zich ook geïnteresseerd voor de psychologie van Paulus. Dieptepsycholoog, is hij tevens gelovig christen, zodat hij niet de nood voelt om absoluut alles te reduceren tot een naturalistische interpretatie. Erg diep is hij niet, maar de praktijk heeft hem wel een rustige wijsheid geschonken, nog verrijkt door zijn christelijk geloof. Dit merken wij b.v. in zijn hoofdstuk over de houding van Paulus tegenover de vrouw. Hij is trouwens niet helemaal onbekend met exegetische en bijbelse studies. Uiteraard blijft hij meer attent voor het menselijke in Paulus, en voor de psycho-somatische ondergrond, als wij ons zo mogen uitdrukken, van zijn heiligheid in genade, zodat in de beschrijving van Paulus de accenten wel eens al te sterk komen te liggen op het louter menselijke, wat trouwens ook zijn waarde heeft. Zo beschrijft hij Paulus, als mens, in zijn bekering, tegenover de persoon van Christus, als schrijver, en in de strijd met zijn tijdgenoten en met de ziekte en het lijden. Ten slotte nog enkele hoofdstukken over Paulus' opvattingen over het lichaam, de vrouw en de visioenen.

P. van Doornik

Arthur GUIRDHAM, *Christ and Freud, A Study of Religious Experience and Observance,* London, Allen and Unwin, 1959, 14.5 x 22.5, 193 blz., geb. 21/—.

S. stelt eerst en vooral de eenzijdigheid van Freud aan de kaak, die de godsdienst als een mensheidsneurose bepaalde. Anderzijds is hij zeer streng voor het „clericalisme" (d.w.z. de institutionele componenten in de Kerk: priesters, dogma's, liturgie, moraal-voorschriften enz.) dat naar zijn oordeel de oorspronkelijke bedoelingen van Christus heeft verdraaid en tevens oorzaak is van vele neurotische afwijkingen. Hij geeft dan — meestal terloops — een wondere godsdienstopvatting ten beste waarin pantheïsme, religieus gevoelen en mystieke gaven door elkaar gehaspeld worden. Alhoewel er in dit werk vele rake notaties voorkomen bij het beschrijven van de „religieuze afwijkingen" — het ware juister te spreken van pseudo-religieuze gedragingen — toch geeft het geen voldoening omdat het enerzijds zeer partijdig de schoonste en edelste strevingen van het bouddhisme en hindouisme stelt tegenover een onvolkome beleving van het Christendom en anderzijds ontstellend oppervlakkig bazelt over onthechting, zelf-ontlediging, sexualiteit, verhouding en samenwerking tussen priesters en geneesheren, wondergenezingen, gezondbidders enz.

R. Hostie

Freud and the Twentieth Century, Edited and selected by Benjamin NELSON, Allen and Unwin, London, 1958, 14.5 x 22.5, 314 blz., geb. 28/—.

Zestien opstellen van vooraanstaande psychiaters en denkers worden in dit boek gebundeld. De namen der schrijvers (o.a. Jacques MARITAIN, Gregory ZILBOORG, Viktor VON WEISZÄCKER, Reinhold NIEBUHR) staan borg voor de waarde van hun bijdragen. Hoe belangwekkend echter de afzonderlijke bijdragen ook zijn, het geheel lijkt erg veel op een kaleidoscoop. Naast persoonlijke herinneringen treft men er kunstcritische overwegingen, historische vergelijkingen (Copernicus, Darwin, Freud), filosofische gedachten over de zin der wetenschappen enz. Alle bijdragen staan rond de naam van Freud gegroepeerd, maar laten hem op enkele uitzonderingen na, zo goed als ongemoeid. Daarom is deze bundel aan te bevelen om kennis te nemen van de twintigste eeuw, het kader waarin Freud leefde, werkte en invloed had, veeleer dan om Freud zelf in zijn persoon, werk en wezen te leren kennen.

R. Hostie

Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht, Ein Tagungsbericht, Herausgegeben von Dr. med. Dr. phil. Wilhelm BITTER, 2. Auflage, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1959, 14 x 22, 186 blz., geb. DM 9.80.

De samenkomsten van de Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" hebben sinds 1951 steeds meer bekendheid verworven. Het verslag van de eerste vergadering *Psychotherapie und Seelsorge* met een uitgewerkte Inleiding op de Psychoanalyse, was al gauw uitverkocht. Van de tweede samenkomst is nu ook een tweede uitgave verschenen, onveranderd buiten enkele korrekties en meer beknopte formuleringen. Bij de groep van de theologen merken wij vooral op een summier verslag van de inleiding van K. RAHNER, die zich strikt gehouden heeft aan de theologische noties van schuld en vergeving. Vanuit het evangelisch standpunt heeft H. THIELICKE uit Tübingen ons wel verwonderd, die als theoloog allerlei over heidense en literaire mythen naar voren brengt, als vertolkingen van een on-

bestemde wereldangst. Een korte fantasie over Zacheüs in het Nieuwe Testament brengt ook de Bijbel ter sprake. H. BREUCHA stelt verder interessante bevindingen voor van een zielzorger over de betrekkingen tussen Biecht en het fenomeen van de angst. De overigen zijn dokters, die uitvoerig uitweiden over het psychologisch aspect van deze actuele vraag, en de verschillende verschijningsvormen, oorzaken of gelegenheden (als het huwelijk, enz.) van de angst analyseren, vooral vanuit het standpunt van de psychoanalyse, een enkele maal vanuit de zienswijze van Jung en Adler. Dr. W. Bitter, de uitgever, sprak zelf over de angstneurosen, en in een slotrede trok hij nogmaals de aandacht op meerdere punten, die niet waren behandeld, maar toch nuttig vermeld worden.

P. Fransen

A. A. A. TERRUWE, *Psychopathie en neurose, Ten gerieve van zielzorgers,* Roermond, J. J. Romen & Zonen, [2]1959, 13 x 20, 154 blz., ingen. *f* 6.75, geb. *f* 7.75.

Aangezien deze tweede druk, behoudens een kleine toevoeging aan het slotwoord, een herdruk is van de eerste uitgave, zij verwezen naar de bespreking van de eerste druk in *Bijdragen* 17 (1956) 115-116.

GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

Friedrich HEILER, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart,* unter Mitarbeit von Kurt GOLDAMMER, Franz HESSE, Günter LANCZKOWSKI, Käthe NEUMANN, Annemarie SCHIMMEL, Stuttgart, Reclam-verlag, 1959, 10 x 15.5, 1063 blz., mit 48 Bildtafeln, DM 16.80.

In afwijking van de bij dit genre gebruikelijke werkwijze, de verschillende godsdiensten elk door een afzonderlijke deskundige te laten behandelen, is dit boek geschreven door een beperkte groep gelijkgezinde medewerkers, die dus niet in elk van de door hen besproken onderwerpen gespecialiseerd zijn. Deze beperking tot een klein team is bedoeld om het boek tot een ware eenheid te maken (4) en in deze opzet is men ongetwijfeld geslaagd. Heiler zelf heeft als leider van de groep het leeuwenaandeel voor zijn rekening genomen: van zijn hand zijn behalve de algemene beschouwingen ook de hoofdstukken over de chinese en indische religies, het Christendom en het na-christelijk Jodendom, tesamen bijna de helft van het totaal aantal bladzijden. Goldammer, evenals Heiler hoogleraar te Marburg, beschrijft de godsdiensten der Grieken, Romeinen, Kelten, Germanen, Slaven en Balten, en bovendien de praehistorische en primitieve religies. De andere medewerkers hebben minder omvangrijke bijdragen geleverd.

Gestreefd is naar een zuiver wetenschappelijke objectiviteit in de weergave der diverse godsdiensten (5). Toch is uiteraard de visie bepaald door de eigen opvattingen van Heiler en zijn kring over wezen en ontwikkeling van de godsdienst. Het ontworpen beeld verschilt daardoor aanzienlijk van soortgelijke samenvattingen, die van Katholieke zijde zijn uitgegeven, zoals *Christus und die Religionen der Erde* van KÖNIG of het nederlandse handboek *Christus* van BELLON. Zoals ook uit Heilers vroegere werken reeds bekend is, hebben zijn opvattingen weinig oorspronkelijkheid, maar gaan zij hoofdzakelijk terug op Nathan Söderblom en Rudolf Otto, de twee figuren, aan wie dit werk is opgedragen (5). In verband met hun invloed op het onderhavige boek kunnen deze opvattingen onder twee gezichtspunten samengevat worden. Het eerste is dat der ontwikkeling. Heilers groep komt niet los van een evolutionisme, dat de ontwikkeling van de religie parallel laat lopen met die van de cultuur (cfr. 88). De hogere religies, gekenmerkt door een „fortgeschrittene Geistigkeit" (30), worden chronologisch voorafgegaan door lagere, „primitieve" vormen, waarin nog geen persoonlijke godheden bekend zijn (73), maar slechts een numineuze macht (42), die voornamelijk magisch wordt benaderd (75). Vanuit dit evolutionistisch apriori kan de theorie van het zgn. oer-monotheïsme (de naam van W. Schmidt wordt nergens genoemd!) slechts zeer sceptisch bezien worden (68, 89); van de andere kant wordt voor het manisme slechts aarzelend partij gekozen (73). Het tweede gezichtspunt betreft het wezen van de godsdienst. Geheel in de geest van Rudolf Otto, de „Schleiermacher redivivus" (726) ziet Heiler de eerbied voor het heilige — verstaan in gevoelsmatige en subjectivistische zin — als wezenskern der religie (15, 52). Daaruit volgt dan onmiddellijk de overtuiging, dat alle religies in de grond één zijn (48), een gedachte die vanaf de eerste zin van het voorwoord in heel het boek voorkomt, en er een heel eigen cachet aan verleent. Vanuit dit apriori leggen de auteurs namelijk een bijzondere interesse aan de dag voor alle verschijnselen, die volgens hen de diepere eenheid aller godsdiensten demonstreren of bevorderen. Vandaar hun aandacht voor syncretistische tendensen (502 e.v.), alsmede hun neiging, overeenkomstige verschijnselen te identificeren (330) en snel te concluderen tot overname of beïnvloeding. (Zo zou het Christendom verregaand beïnvloed zijn door de mysteriëngodsdiensten (28-9); een reeds lang weerlegd standpunt). Vandaar ten-

slotte de grote belangstelling voor alle pogingen tot overstijging van de verscheidenheid der religies, zoals de perzische Bahai-beweging (879) en de Cao-Dai-kerk in Vietnam (880), en voor de verbreiding van indisch gedachtengoed in Europa (413-8). Over dergelijke verschijnselen vindt men in het boek van Heiler veel meer gegevens en litteratuur dan in andere soortgelijke verzamelwerken. Aan de „Versuche einer Synthese der Religionen und einer neuen Menschheitsreligion" wordt zelfs een uitvoerige paragraaf aan het slot van het boek gewijd.

De persoonlijke instelling der auteurs treedt natuurlijk het duidelijkst naar voren in de phaenomenologie der religie (13 e.v.) en ook bij de behandeling der praehistorische en primitieve godsdienst. Op de concrete uitingen daarvan zullen wij verder niet ingaan. Bij de bespreking der latere godsdiensten treedt het apriori min of meer op de achtergrond. Men treft daar dan ook zeer aanvaardbare samenvattingen aan, waarvan met name Heilers beschrijving van de indische godsdiensten te noemen valt. (Eén drukfout wekt verwarring: het opschrift van blz. 236 is ook op blz. 233 terecht gekomen.) Bij de indogermaanse religie wordt tot onze bevreemding geen gewag gemaakt van de verhelderende inzichten van Dumézil, terwijl zijn boeken toch wel op de litteratuurlijst voorkomen. De weergave van Zarathustra's religie bevat enige oneffenheden. Zo wordt in overeenstemming met de oudere theorie van Herzfeld Vistaspa geïdentificeerd met de vader van Darius (423), ofschoon Duchesne-Guillemin de onjuistheid hiervan heeft aangetoond. Belangrijker is, dat aan Zarathustra een „schroffer Dualismus" wordt toegeschreven (436) en de boze geest Angra Mainyu recht tegenover de Wijze Heer Ahura Mazda wordt geplaatst (428). In de romeinse godsdienst wordt het magisch element tezeer beklemtoond (486). Een lapsus is wel, dat de trits Jupiter-Mars-Quirinus als de capitolijnse triade wordt betiteld (492).

Bij de bespreking van Jodendom en Christendom treden de apriorismen natuurlijk weer op. Met terzijdeschuiving van het openbaringskarakter worden ook deze godsdiensten beschouwd als onderworpen aan de overal geldende wetten van immanente ontwikkeling (562, 637). Bij de reconstructie van deze ontwikkelingsgang neemt Heiler de gewaagde en vaak willekeurige interpretaties over van moderne vrijzinnige exegeten, met dit verschil, dat wat door hen veelal nog als hypothese geopperd wordt, door hem vrijwel als vaststaand feit wordt gepresenteerd. Aangaande het ontstaan van de Jahwe-verering volgt zijn medewerker Hesse de amphictyonentheorie van Noth (566), wat met zich meebrengt, dat de verhalen over Mozes en zeker die over Abraham van alle historische waarde worden ontbloot. Jahwe was oorspronkelijk waarschijnlijk een locale godheid van de berg Sinaï; voor de aanvaarding van zijn cultus door de Israëlitische stammen heeft de „landdag te Sichem" (Jozue 24) een beslissende rol gespeeld (563). Ook het Christendom heeft in zijn ontwikkeling wezenlijke veranderingen doorgemaakt: „Das Christentum ist auch nicht als ein fertiges Gebilde vom Himmel gefallen, sondern hat wie alle anderen Religionen und Erscheinungen der Geisteswelt in einem langwierigen Prozess sich entwickelt......" (637). Reeds het Nieuw Testament omvat meerdere typen van christelijk geloof (639). Jezus wilde geen nieuwe religie of kerk stichten (644); aan zijn historische persoon is later de in het Oosten gangbare voorstellingswereld der mysteriën vastgeknoopt (640, 648-9, cfr. 28-9). Deze enkele punten kenschetsen voldoende Heilers visie op de oorsprong van het Christendom. De mislukking van het Montanisme vormt het einde van het oer-Christendom en het begin van de Katholieke Kerk (657). Bij de behandeling van het pauselijk primaat vat Heiler gedachten samen, die uitvoeriger te vinden zijn in zijn werk *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941. Achtte hij in 1941 met Lietzmann het verblijf van Petrus te Rome nog waarschijnlijk (blz. 190), thans meent hij in de volgens hem negatieve resultaten van de opgravingen onder de Sint Pieter een versterking van de tegenargumenten te zien (678). De echtheid van Matth. 16, 18 wordt naar hij zegt door ongeveer de helft der moderne critische exegeten bestreden (679); de nieuwere inzichten van Cullmann en andere Protestanten zijn hem blijkbaar niet bekend. (Cullmanns werken ontbreken in de litteratuurlijst, waar wél een plaats is ingeruimd voor Buonaiuti en andere modernisten.) De verdere behandeling der kerkgeschiedenis is niet zonder oppervlakkige en onbewezen beweringen. Enige voorbeelden: de leer over de erfzonde is een schepping van Augustinus (671); Franciscus van Assisië kwam onder invloed van de „Armen van Lyon" tot zijn beweging, die in vele opzichten op die der Waldenzen geleek (701); in het dogma der transsubstantiatie worden de aristotelische categorieën (substantie en accidens) toegepast (741). Tenslotte meent Heiler, dat het Christendom zijn tendens tot exclusiviteit kan afstoten, om te worden tot een religie van verdraagzaamheid (783).

In de geest van Reclams Universalbibliothek is het boek bedoeld als hogere vulgarisatie. Het heeft dan ook geen wetenschappelijk apparaat, verwijst niet of nauwelijks naar zijn bronnen en gaat niet in op discussies. Wel geeft het ter verdere oriëntatie een uitvoerige litteratuurlijst, die een bont allerlei vormt van in opvatting en waarde sterk uiteen-

lopende werken. De lezers voor wie het boek bedoeld is kunnen het evenwel niet als een veilige gids beschouwen; voor niet-deskundigen is het o.i. misleidend, omdat het vanuit een onjuist apriori vele onbewezen of verouderde stellingen als wetenschappelijke resultaten aandient.

G. Schreiner

Gerhard JASPER-BETHEL, *Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus, (Theologische Forschung,* 15), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1958, 16.5 x 23.5, 149 blz., ing. DM 10.-.

De titel spreekt voor zichzelf, als is het standpunt van G. J.-B. toch meer beperkt: het gaat alleen over Duitse Joden, eventueel later geëmigreerd naar Engeland, Amerika of Israel, en hun gesprek met het Duitse Lutheranisme. Daarom wordt dit „neureligiöse Judentum" eerder gekenmerkt door zijn vertrouwdheid met het Duitse denken, is het meteen tolerant en gemakkelijk liberaal. Dit overzicht vangt aan met Mendelssohn, de „Vader van de Joodse emancipatie" in Duitsland, en het begin van de Joodse Aufklärung. Dan volgen enkele stemmen uit de tijd vóór Hitler: discussies binnen het Sionisme, M. Buber's *Drei Reden über das Judentum* van 1911, Max Brod, Constantin Brunner, Nathan Birnbaum, met een zeer mooi hoofdstuk over Franz Werfel. Het grootste deel van het boek gaat echter over de tijd na Hitler. De eerste getuige is de edele humane figuur van Leo Baeck. Daarop onderzoekt S. de bij de Joden klassiek geworden *Jesus von Nazareth* van Josef KLAUSNER, en dezes recent werk *The Messianic Idea in Israel* van 1955. Volgen twee romanschrijvers, de sympathieke dichter en literator Schalom Asch, en Max Brod, die beiden Christus als Jood en als mens weer trachten te begrijpen tegenover de wereld van het heidendom (Griekse kultuur) en de enigmatische figuur van Judas. Ten slotte de laatste werken van de twee voornaamste vertegenwoordigers van een hernieuwde Joodse religie, die los staat van de Orthodoxie en het Rabbinisme: Martin Buber en Franz Rosenzweig. Wij hebben reeds vroeger het antwoord van Urs von Balthasar op M. BUBER's *Zwei Glaubensweisen* besproken (*Bijdragen* 20, 1959, 109). Deze laatste tracht de tegenstelling te typeren door de oppositie van „emunah" en „pistis": trouw en vertrouwen tegenover het geloof, dat echter nogal intellectueel en individualistisch wordt gedacht. M. Buber is ook de Jood die de schoonste bladzijden over de mensheid van Christus heeft geschreven. Franz Rosenzweig is de laatste van de reeks Joden, die sinds Mendelssohn zich volledig in de Duitse kultuur hebben ingewerkt, en daarin hun Joodse eigenheid hebben willen uitbouwen. Hij is van de filosofie stilaan overgegaan naar een eigen Joodse theologie, die getypeerd wordt door haar humanisme, hare tolerantie en hare vroomheid. Uit dit alles blijkt dat het gesprek met het Jodendom nog niet van onderwerp is veranderd sinds de eerste rede van Petrus op Pinksteren: het geheim van de persoon van Jezus Christus, zijn Messianisme, en daarbij zich aansluitend, zij het in tweede linie, de Drievuldigheidsleer.

P. Fransen

The Bridge, A Yearbook of judaeo-christian studies, III, ed. by John M. OESTERREICHER, New York, Pantheon Books, 1958, 15 x 23, 383 blz., $ 4.50.

Martin Buber heeft eens geschreven: „De jood is voor een christen een onbegrijpelijk verstokte mens, die weigert te zien naar wat werkelijk is gebeurd; de christen is voor de jood een onbegrijpelijk overmoedige mens, die in een onverloste wereld beweert, dat deze wereld verlost is. Dit is een afgrond waarover geen menselijke macht een brug kan bouwen". Father Oesterreicher en zijn medewerkers zijn het met dit laatste uiteraard eens. Alleen Gods genade kan de brug bouwen tussen het oude en nieuwe Israel. Maar dit neemt niet weg, dat zij terecht hun pogen *The Bridge* noemen, omdat deze brug der genade die er eens zeker zijn zal nooit zonder mensenmedewerking zal geslagen worden. In onze bespreking van het eerste deel uitten wij de wens, dat het hoge niveau zou kunnen worden gehandhaafd. Dit is inderdaad gebeurd in het tweede deel en nu wederom in 1958. N.a.v. de 80ste verjaardag van Martin Buber is het bijzonder aan deze profetische figuur van het hedendaagse jodendom gewijd. Afzonderlijke opstellen behandelen het Chassidisme waaraan B. zoveel te danken heeft, zijn „Ik-Gij-filosofie", zijn opvatting over Jezus van Nazareth. De overige themata der afdeling „Studies": „De sociale idee in het O.T.", „De profeten als dragers van Gods woord", „Joden, Christenen, Mohammedanen", „Job en zijn troosters", zijn ook nauw verbonden met de gedachtenwereld van Buber. Onder de andere bijdragen is o.i. zeer belangrijk: „The theological aspects of the State Israel" door Edward FLANNERY. Dit alles, met de actuele inleiding van Father Oesterreicher, de fraaie illustraties en de boekbesprekingen, laat wel heel duidelijk zien, dat er in de U.S.A. nog wel iets meer te doen is op het gebied der menselijke verhoudingen dan de relletjes van Little Rock en een antisemietisch blaadje *The Point* van Father Feeney. Van de open geest van dit degelijk

jaarboek *The Bridge* hebben wij nog veel te leren in Europa voor een betere verhouding van Kerk en Israel.

J. H. Nota

VARIA

Der Grosse Brockhaus, Sechzehnte, völlig neubearbeitete Auflage in zwölf Bänden, Ergänzungsband, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1958, 17 x 25, 352, 348, 84 blz.

De redacteurs van deze encyclopedie hebben voor een verrassing gezorgd door vrij spoedig nadat de recensent van de twaalf delen zijn taak volbracht meende te hebben, met een aanvullingsband voor de dag te komen. Deze band valt in drie delen uiteen: 1) p. 1-352 bevatten nieuwe artikelen of aanvullingen op reeds bestaande. 2) is een schematische horizontale doorsnee door alle artikelen van enig belang met als doel dat men met behulp van deze overzichten een wetenschap of bepaald onderdeel in zijn geheel kan bestuderen. Dit onderdeel is getiteld: Welt und Mensch der Jahrhundertmitte, afzonderlijk gepagineerd 1-348. De behandelde overzichten luiden: Geistige Welt, der Mensch, Gesellschaft-Recht-Staat, Wirtschaft, Technik, Menschheit und bewohnte Erde, Belebte Natur, Kräfte und Weltall, die geschichtliche Dimension. Hierbij zijn een groot aantal nieuwe illustraties aangebracht. Het eerste overzicht heeft een paragraaf Religion und Religionen, waar naast Religion en Christentum in het algemeen (de uiteenzetting hiervan lijkt mij wel wat vaag) en andere godsdiensten ook het Katholicisme een plaats vindt. Hier wordt alleen gesproken over de Missiegedachte, de inwendige organisatie en de theologie. Van deze laatste wordt alleen iets gezegd in verband met de „Dogmaontwikkeling" en het verband met de scholastieke filosofie. 3) Hier is een register van de geografische kaarten opgenomen nevens een uitgebreid register van de plaatsen die op de kaarten voorkomen.

P. Grootens

Seele, Monatschrift im Dienste christlicher Lebensgestaltung, begründet und herausgegeben von Dr. Alois WURM, Schriftleitung Dr. FLECKENSTEIN und Kurat W. KAMMERMEIER, Vierteljährlich 3 DM, Verlag Josef Habbel, Regensburg, Juli/August-Heft 1959.

Veertig jaren reeds bestaat dit tijdschrift voor lekenvroomheid en -verantwoording in de moderne wereld. In dit Jubileumnummer wordt allereerst P. Lippert herdacht. Verder een artikel van de jarenlange medewerker Karl PFLEGER over de vreugde, met beschouwingen over Gide en Flaubert, Claudel, Bernanos, Jammes en Reinhold Schneider. Een korte beschouwing over een vers van Guido Gezelle, over Ruth Schaumann, W. Bergengruen en het wereldbeeld van Teilhard de Chardin. Wij wensen het tijdschrift nog jaren succes en gezegende arbeid.

P. van Doornik

Hilda GRAEF, *Der siebenfarbige Bogen, Auf den Spuren der grossen Mystiker*, Frankfurt, Josef Knecht, 1959, 13 x 21, 510 blz., geb. DM 18.80.

Getroffen door het fenomeen van de christelijke existentie heeft de schrijfster de vele vormen van begenadiging, als zovele wondere kleuren uit de regenboog, in één boek willen verenigen en beschrijven. Het boek is gegroeid uit een stille bewondering en eerbied voor Gods mysterie in de geschiedenis. Zich losmakend van de eenzijdige psychologische opvatting van de mystiek (kenmerkend voor de XIXe eeuw) heeft mevrouw Gräf willen doordringen tot de mystieke ervaringen, niet alleen van de Patristiek, maar ook van de „profeten" uit het Oude en Nieuwe Testament. Daarmee benadert zij ongetwijfeld de mystiek in bijbelse zin (mystèrion, meer als openbaring dan wel als verhulling van Gods Heilswil) maar blijft nogal vaag omtrent het onderscheid tussen directe genade-ervaring en goddelijke inspiratie. Schr. bekent echter dat zij niet voor vaktheologen schrijft. — In een zo uitgebreide materie zal elke keuze, hoe zeer overwogen en verantwoord, wel aan kritiek onderhevig zijn: de tocht gaat immers van Adam, de patriarchen en de profeten tot aan het Hooglied. Verder: Christus, Johannes en Paulus. De Patristiek en de middeleeuwen sluiten af met het Engelse traktaat: „The Cloud of Unknowing", terwijl een vierde gedeelte met Teresia van Lisieux eindigt. Bij pseudo-Dionysius ontbreekt de bespreking van het eigenlijk mystieke traktaat, zijn „Theologia mystica", terwijl in haar interpretatie zijn sacramentenleer bijna het hele gewicht van zijn mystieke doctrine moet dragen. Voor Ignatius van Loyola en zijn orde zullen de jongeren weinig genoegen nemen met de keus (exercitia, Alfonsus Rodriguez en De Caussade). Het is wel waar dat de „mystiek" van de Orde en haar stichter vooralsnog weinig toegankelijk is voor het brede publiek. Mogen we echter wijzen op de uitstekende publicaties hieromtrent van het Franse tijdschrift *Christus*, dat niet alleen de bronnen, maar ook een vernieuwend inzicht in een evangelische mystiek van een actief apostolisch leven heeft opengesteld.

J. Vanneste

Thomas von Kempen, *Nachfolge Christi, vier Bücher,* neu übersetzt und herausgegeben von Wendelin Meyer O.F.M., Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker, 1959, 12 x 20, 264 blz., Leinen DM 9.60.

Deze nieuwe vertaling van de *Navolging* werd gemaakt volgens de tekst die door Delaissé critisch werd uitgegeven naar het autograaf van Thomas a Kempis. In een korte voorrede spreekt de uitgever over Das Geheimnis der Nachfolge Christi, waardoor het nog altijd een der waardevolste boekjes voor het geestelijk leven blijft. De auteurskwestie laat hij buiten beschouwing. Ieder hoofdstuk wordt in twee of drie punten samengevat zodat het boekje zich gemakkelijk laat gebruiken voor de meditatie.

P. Grootens

Jean-François Gilmont S.J. et Paul Daman S.J., *Bibliographie Ignatienne (1894-1957), Classement méthodique des livres et articles concernant saint Ignace de Loyola, sa vie, les Exercices spirituels, les Constitutions, ses autres écrits et sa spiritualité,* Préface du R.P. Hugo Rahner S.J., *(Museum Lessianum,* sect. hist., 17), Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1958, 15.5 x 23.5, XXVIII + 251 blz., ing. 165 B.frs.

De vrij lange ondertitel van dit werk geeft reeds voldoende aan hoe deze bibliografie is opgebouwd. In hun voorwoord wijzen de samenstellers er met nadruk op dat zij zich een noodzakelijke beperking hebben opgelegd door alleen die studies op te nemen die direct op Ignatius betrekking hebben. Men moet hier dus b.v. niet verwachten volledig te worden ingelicht omtrent de bibliografie die betrekking heeft op de spiritualiteit van de Societeit in het algemeen. Bovendien heeft men slechts de studies opgenomen die in het duits, engels, spaans, frans, italiaans, latijn, nederlands en portugees geschreven zijn. De bibliografie omvat 2872 nummers en wordt behalve door de goede systematische indeling nog bruikbaarder door een zaken- en schrijversregister. Aanbeveling behoeft een dergelijk werk niet: het spreekt voor zich zelf. Men kan alleen de auteurs dankbaar zijn die zo'n Titanenarbeid op zich hebben willen nemen.

P. Grootens

Andrea Lazzarini, *Johannes XXIII, Uit het leven van Angelo Guiseppe Roncalli,* Desclée de Brouwer, Brugge, 1959, 12 x 19, 213 blz.

Een goede levensschets van paus Johannes XXIII door goed kenner van de recente geschiedenis. Het boek is bovendien met 25 afbeeldingen verrijkt en uitstekend vertaald en bewerkt door V. Mertens-Conijn. Hier en daar is de mentaliteit uiteraard nog wat te italiaans, maar daarvoor is het ook door een italiaan geschreven.

J. H. Nota

Gerard Manley Hopkins, *The Journals and Papers,* Edited by Humphry House, Completed by Graham Storey, London, Oxford University Press, 1959, 14.5 x 23, XXXIV + 579 blz. en 34 ill., geb. 63/—.

Gerard Manley Hopkins, *The Sermons and Devotional Writings,* Edited with an Introduction by Christopher Devlin S.J., London, Oxford University Press, 1959, 14.5 x 23, XIV + 370 blz., met titelbeeld, geb. 42/—.

Sinds lang aangekondigd en met grote verwachtingen tegemoet gezien, voldoet deze publicatie ten volle aan de verlangens van allen die Hopkins beter willen kennen. De ontdekking van drie dagboeken in 1947 en de nalatenschap van Hopkins' broer, gestorven in 1952, maakten inderdaad een nieuwe publicatie der dagboeken en geschriften noodzakelijk. — De *Early Diaries* (1862-66) bevatten gedichten en prozateksten, die totnogtoe niet werden vertoond. Het aantal woordetymologieën en verklaringen van verheven of poëtische woorden, door Hopkins zelf opgetekend, werd in deze uitgave aanzienlijk vermeerderd. — De *Undergraduate Essays* (1864-69) uit Hopkins' Oxford-periode zijn merkwaardige voorbeelden van een vroege intellectuele rijpheid. Kunst, schoonheid, moraal, Plato's filosofie worden hier fragmentair behandeld. — Het *Journal* ook werd vermeerderd met de dagboeken van 1866 en van 1867-68. Evenals de vroegere dagboeken worden zij exhaustief weergegeven. Het is opvallend dat deze aantekeningen zelden van religieuze aard zijn: natuurbeschrijvingen, reflecties over ontmoetingen en gebeurtenissen vormen hiervan de inhoud. — In *Lecture Notes* verzamelde de uitgever optekeningen uit Hopkin's professoraat te Roehampton. De nota's over *Rhythm* vormen een interessante voorstudie van de bekende *Author's Preface* over *sprung rhythm* in de talrijke uitgaven der *Poems.* — Dan volgen 150 blz. noten van de uitgever: een heerlijke kluif voor de filoloog, maar ook voor de gewone lezer, die een grondige kennis van Hopkins' geschriften wil meedragen. De bedoeling van deze uitvoerige noten was, de lezer te helpen en hem het naspeuren van Hopkins' biografie te besparen. In appendices komen korte essays over Hopkins als tekenaar,

musicus enz. Kortom, het ziet er naar uit dat hier een mijlpaal in de Hopkinsstudie werd opgericht.

Overeenkomstig de drie bronnen, waaruit de geschriften werden geput, geeft C. Devlin een uitstekende publicatie van Hopkins' preken, van zijn commentaar op de Geestelijke Oefeningen van de H. Ignatius, en van zijn persoonlijke nota's. Aan elk van deze drie delen gaan enkele bladzijden met biografische gegevens vooraf. Deze helpen de lezer om de intrinsieke waarde van de teksten beter te waarderen tegen de achtergrond van Hopkins' jezuïetenleven. — Het is wel treffend dat Hopkins zichzelf als een mislukkeling beschouwde op het stuk van de predikatie. Hij schijnt nooit de juiste noot te hebben gevonden om zijn publiek te boeien. Met de 26 preken, hier gepubliceerd, kan de lezer er zelf over oordelen. — In de nota's over de Geestelijke Oefeningen steekt te weinig systematiek om het geheel een werkelijke commentaar te noemen. Dit neemt echter hun waarde als getuigenis van een persoonlijke beleving niet weg. Menig retraitant of retraiteleider zal er zijn voordeel mee doen. Interessant op het stuk van de theologie is Hopkins' opvatting over *the great sacrifice:* wellicht onder invloed van Scotus beschouwde hij de schepping als afhankelijk van Gods voornemen om mens te worden, en niet andersom. Men kan hieromtrent natuurlijk de vraag stellen in hoeverre deze speculatie ons dichter bij de echte Geestelijke Oefeningen brengt. — Het laatste deel bevat losse nota's over retraites, instructies, punten voor meditaties enz. Het breekt af in januari 1889, een half jaar voor Hopkins' dood. De uitvoerige noten achteraan, de appendices en indices verhogen ten zeerste de bruikbaarheid van deze waardevolle uitgave.

M. De Wachter

Hubert Becher S.J., *Liebe und Ehe in der modernen Literatur, Frankfurt,* Josef Knecht, 1959, 12 x 19.5, 64 blz., geb. DM 4.80.

S. onderzoekt het centrale thema van de romanliteratuur: liefde en huwelijk. Zijn aandacht gaat naar de angstig gezochte, de problematische, de tegelijk zo aanbedene en vervloekte liefde. Vanuit een theologische definitie van de liefde gaat hij op zoek naar de kern en het begin der ontwrichting. Drie, vier eeuwen geleden al ging de westerse mens zich beschouwen als een ingesloten zelfheid, agressief tegenover wereld, mens en God. In een dergelijke situatie moest de liefde steigeren; in alle richtingen een uitweg zoeken. Het wordt een zinnelijke neergang naar het animale toe of het wordt een utopisch, uiterst fragiel vergeestelijken; het kan na veel gesukkel ook tot een moeizaam herontdekken worden van de echte, opene liefde. S. illustreert en bewijst met voorbeelden van christelijke en niet-christelijke schrijvers. Menig romanlezer, steeds weer gesteld tegenover de overstelpende verwarring op dit gebied, zal S. dankbaar zijn om het inzicht en de beheersing die hij zo rustig en evenwichtig in dit boekje verspreid heeft.

J. Lambrecht

Roberto Pavese, *Necessità e sufficienza del principio cristiano,* (*Il pensiero filosofico,* IV, 1), Padova, Cedam, 1958, 17.5 x 25, 165 blz., L. 1500.

Olivier Merlin, *Fangio, Pilote de course,* (*Belle Humeur*), Brugge, Desclée De Brouwer, 1959, 15 x 19, 180 blz., ill., geb. 54 B.frs.

Ragnar Holte, *Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies,* (overdruk uit *Studia Theologica* XII, 2, 1958), Lund, C. W. K. Gleerup, 17 x 25, blz. 109-168.

Roberto Ridolfi, *L'étonnant Monsieur Papini,* trad. de l'italien par Marcelle Bourrette-Serre, Préface de Daniel-Rops, (*Bibliothèque Ecclesia,* 53), Paris, Arthème Fayard, 1959, 14.5 x 19.5, 298 blz., 1000 Fr.frs.

H. Kraemer, *Vormen van Godsdienstcrisis,* (*Mededelingen der Kon. Ned. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde,* Nieuwe Reeks, deel 22, No. 3), Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1959, 16 x 14, 34 blz., *f* 2.50.

Henri Queffélec, *Ce petit curé d' Ars,* Paris, Librairie Arthème Fayard, 1959, 14.5 x 19.5, 253 blz.

Ad Petri Cathedram, Eerste encycliek van Paus Joannes XXIII van 29 juni 1959 over waarheid, eenheid en vrede door de liefde, (*Ecclesia Docens*), vert. door Dr. M. H. Mulders C.ss.R. en Dr. J. Kahmann C.ss.R., Hilversum, N.V. Gooi & Sticht, 1959, 13 x 21, 62 blz., *f* 2.50 bij intekening, *f* 3.05 voor los exemplaar.


GTU Library
3 2400 00256 2860